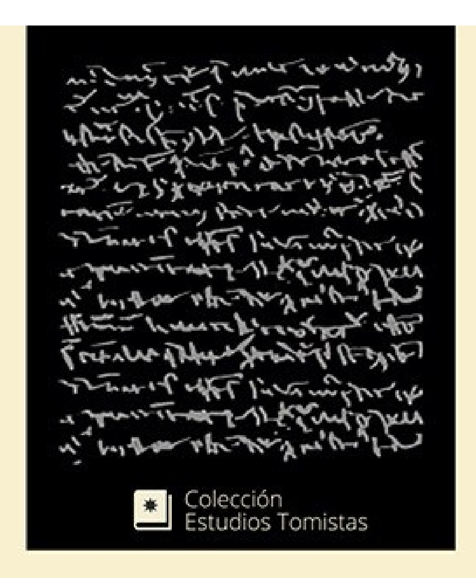
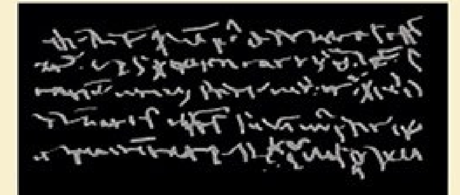
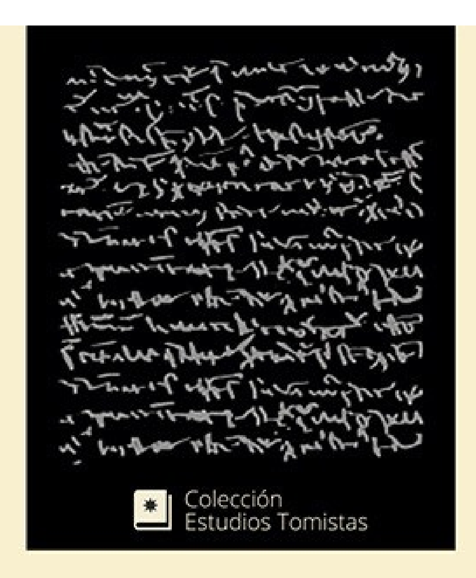


LA LIBERTAD, ¿INDETERMINACIÓN O DONACIÓN?

Xavier Prevosti Vives



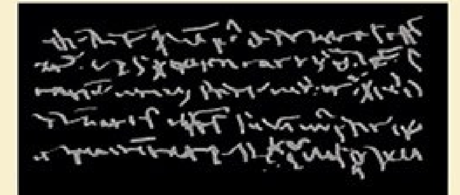




La libertad, ¿indeterminación o donación?

Xavier Prevosti Vives





LA LIBERTAD,

¿INDETERMINACIÓN O DONACIÓN?

COLECCIÓN ESTUDIOS TOMISTAS

VOLUMEN 4

PUBLICACIONES DE ESTUDIOS TOMISTAS

XAVIER PREVOSTI VIVES, HNSSC

LA LIBERTAD,

¿INDETERMINACIÓN O DONACIÓN?

El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona

EDICIONES

COR

IESU

Primera edición: 2020

Plaza San Andrés, 5

45002 - Toledo

www.edicionescoriesu.es

info@edicionescoriesu.es

ISBN e-book: 978-84-18467-03-5

A tots els meus mestres, especialment

al pare i la mare, als avis,

i a Francesc Canals Vidal

Si m'haguessis fet néixer gra de blat,
que seria senzill d'arribar a ser una espiga!
Llucar, créixer, florir en l'aire assolellat,
entre olivers, en una terra antiga.

Si m'haguessis fet néixer raig de llum,
d'aquesta llum, Déu meu, que a tu no t'enlluerna,
m'hauria estat donat de no triar el meu rumb:
el meu destí fóra una recta eterna

Però m'has creat home, fecund, fort.
Has obert un camí a la meva mesura,
i a cada instant he de buscar l'estel del nord
en la nit nostra, viva, però obscura.

Tinc por; tinc confiança. Servitud

no hi hauria més dura que la de l'home lliure

si, tant més fatigat com més s'hagués perdut,

pogués perdre el repòs del teu somriure.

Màrius Torres,

Desembre 1939 – Abril 1941

Índice

Prólogo

En este libro el lector encontrará el contenido de la tesis doctoral de Xavier Prevosti sobre La libertad, ¿indeterminación o donación? El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela tomista de Barcelona.

Tuve la dicha de ser miembro de su tribunal de evaluación. Ya en su primera lectura me pareció un estudio riguroso. De contenido acertado y de excelente orientación metódica.

En estas líneas introductorias no sería propio esbozar un resumen de su contenido. Tal vez subrayar las adquisiciones conseguidas en la investigación. En todo caso, quiero suscitar la actitud atenta que merece el estudio. Parece que lo esencial sería mostrar el sentido y justificación, la motivación profunda, de este oportuno trabajo.

La libertad es, evidentemente, uno de esos temas transversales a toda la filosofía. De la libertad depende toda actividad humana racional. Sea teorética, práctica o técnica. De ella depende la posibilidad de la moral, el sentido de la religión y el avatar de la civilización.

Más en concreto, debería ser el tema nuclear en torno al cual girara el debate del tomismo frente a toda la modernidad y la Ilustración, el criticismo kantiano, el idealismo alemán y sus variaciones positivistas o materialistas. Así como sus reiteradas crisis contemporáneas entre lo cientificista instrumental y lo ontológico existencial, más y más nihilista.

Podríamos volver a debatir sobre el discurso filosófico de la modernidad; el nuevo mundo de la libertad autónoma, la dialéctica de la Ilustración, el sentido global de la revolución copernicana. La antinomia y síntesis sobre libertad –histórica- y necesidad de naturaleza. El mito de la ciencia emancipadora de la humanidad. El materialismo histórico. La crítica de la razón instrumental. O la nueva alienación del destino del ser.

Si no fuera por tanta retórica metódica criticista –sobre los fines de la razón– frente a la evidencia de la verdad del ser, parece que no haría falta recordar que la «filosofía della libertà era il vero programa della filosofía moderna»[1].

Para precisar el estado de la cuestión me limitaré a citar estas líneas de Ramón Valls sobre los jóvenes idealistas.

Todo el movimiento filosófico que conocemos como idealismo alemán partió de la religión y la transformó en filosofía de la libertad para que ella fuese la religión de los nuevos tiempos[2].

Por todo esto, quiero remarcar el valor no sólo del trabajo que aquí presento, sino del trayecto intelectual del autor. Ya conocíamos su estudio sobre La teología de la historia según Francisco Canals Vidal. Si primero estudió la teología de la historia según Canals, y después la fundamentación ontológica del libre albedrío a partir de la Escuela tomista de Barcelona, consolidada por el mismo Canals, debemos advertir que, con los temas de historia y libertad, Xavier Prevosti aborda la misma temática culminante del idealismo alemán y, concretamente, de Hegel. En efecto. Estas son algunas de las tesis características de Hegel:

La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad. (…) El fin último del mundo es que el

espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo se realice su libertad. […] La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto[3].

Baste recordar estas líneas con que concluyen las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal de Hegel.

El designio fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad[4].

Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia[5].

Adviértanse estos cuatro términos de la cuestión.

(1) El autoconocimiento del espíritu realizador de sí. (2) La libertad como sustancia del espíritu. (3) La historia universal como realización del espíritu en el Estado libre. (4) Esa misma historia universal como verdadera Teodicea.

Ante este panorama, el primer mérito del estudio de Prevosti es volver a santo Tomás, pero no a la letra –paráfrasis de sus textos- sino según el mismo espíritu de santo Tomás. Quiero decir: el estudioso de santo Tomás debe considerar sus contrarios por dos motivos: 1. Evidentemente: para tener del Aquinate un conocimiento propio –en lo específico y singular– no sólo en lo común, genérico o universal. 2. Pero, sobre todo, para ser fiel a la intención del santo Doctor. Es decir, para enseñar la verdad de la fe católica y refutar el error. No sólo mediante

la autoridad de las Escrituras, que no todo el mundo acepta, sino mediante la razón natural, cui omnes assentire coguntur[6].

Segundo mérito del autor es orientar el estudio positivo de la libertad según algunas distinciones tipológicas que se reiteran por doquier.

Primera. Lo apunté ya en su momento sobre la libertad negativa y positiva. Política versus ontología. Si en lo político se puede distinguir entre la libertad negativa de los modernos y la positiva de los antiguos –distinción de Constant reiterada por tantos, Berlin, Rorty, etc.– también sucede lo mismo en lo metafísico.

En ese caso, por libertad metafísica personal, pero negativa, se podría entender la indeterminación o no coacción. Mientras que, por la libertad positiva, se trataría de la autodeterminación o espontaneidad dinámica.

Debo subrayar que Prevosti sabe reencontrar en santo Tomás esta doble dimensión negativa o positiva de la libertad metafísica personal según la indigencia o plenitud de la potencialidad subjetiva, o la actualidad de la mismidad espiritual.

Pero, según el libre albedrío de la libre acción. En la respectiva dimensión de la especificación y del ejercicio.

Se puede objetar que la libertad de elección no basta para la libertad metafísica personal, sino que se requiere de su arraigo en la actividad fecundante del ser. Con este estudio podemos releer en santo Tomás su rigurosa deducción del libre albedrío -humano-, no sólo en relación a la desproporción entre el bonum in

communi y la finitud de los bienes en particulares, sino en relación a la capacidad de automovimiento: causa sui motus.

Si el libre albedrío parece ser formaliter un iudicio rationis, santo Tomás mantiene siempre su vinculación materialiter con el dinamismo de la acción.

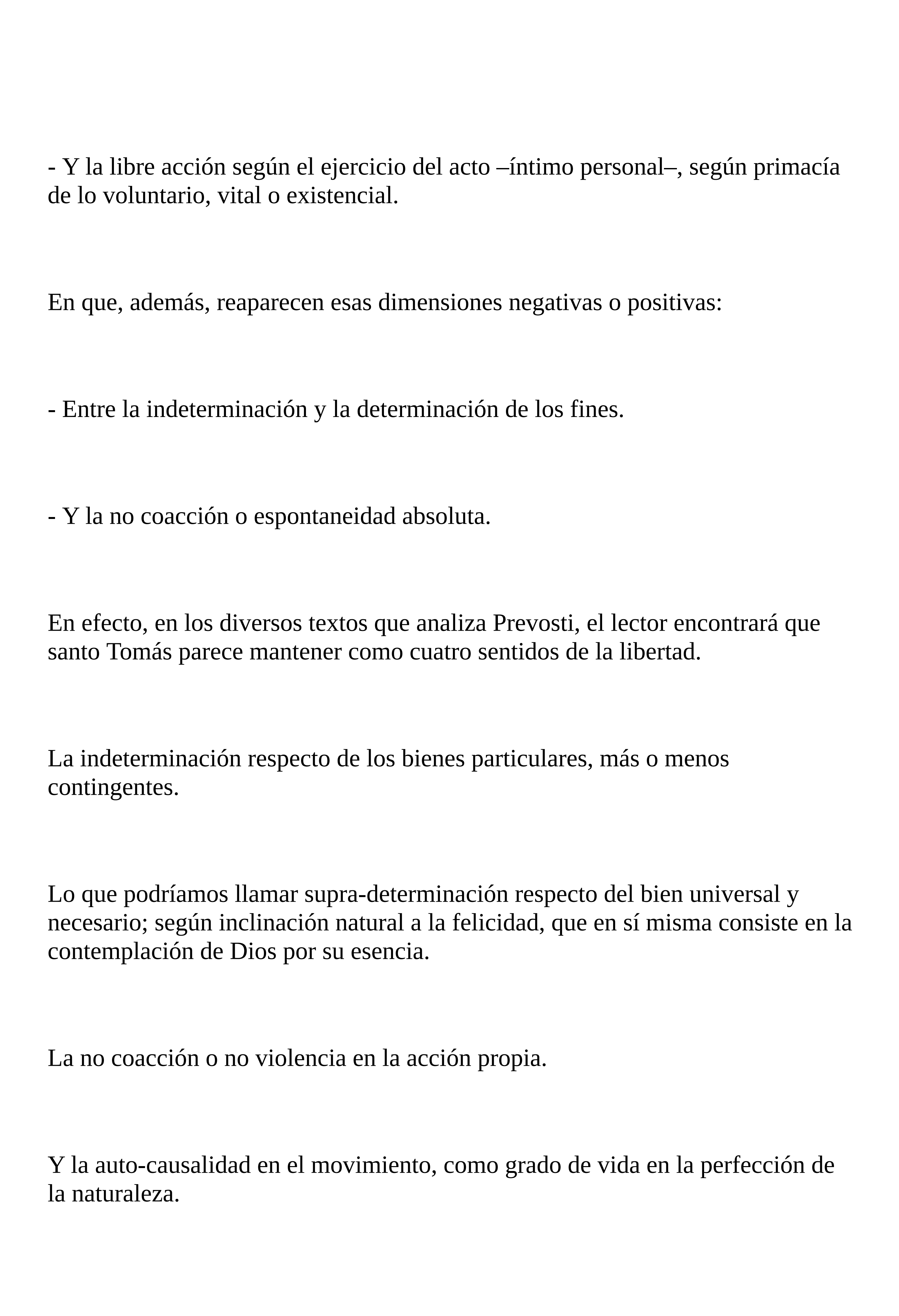
El hombre por virtud de la razón práctica [iudicans de agendis], puede juzgar de su albedrío, en cuanto conoce la razón de fin y de lo que es para el fin, y la recíproca relación y orden: y por esto no sólo es causa de sí mismo en el movimiento, sino en el juicio; y por esto el libre albedrío es, como si se dijera, el libre juicio de lo que se puede hacer o no hacer[7].

En el mismo lugar Santo Tomás distingue, con precisión, entre la libre elección y la libre ejecución. Mientras que el hombre «siempre» es capaz de libre elección, Santo Tomás subraya que no siempre lo es de la libre ejecución, sino por «providencia divina»[8]

El lector advertirá la complejidad de la cuestión. Porque -sea como sea- en el tema del libre albedrío y su fundamento estará implicada -por lo menos- toda la metafísica del conocer y de la acción. Según los diversos grados de perfección en la naturaleza y vida, que corresponden a la graduación ontológica del acto de ser.

Parece que nos encontramos ante un desdoblamiento de difícil síntesis:

- Entre el libre juicio según la especificación de lo formal u objetivo, según primacía de lo intelectual, racional o esencial.



- Y la libre acción según el ejercicio del acto –íntimo personal–, según primacía de lo voluntario, vital o existencial.

En que, además, reaparecen esas dimensiones negativas o positivas:

- Entre la indeterminación y la determinación de los fines.

- Y la no coacción o espontaneidad absoluta.

En efecto, en los diversos textos que analiza Prevosti, el lector encontrará que santo Tomás parece mantener como cuatro sentidos de la libertad.

La indeterminación respecto de los bienes particulares, más o menos contingentes.

Lo que podríamos llamar supra-determinación respecto del bien universal y necesario; según inclinación natural a la felicidad, que en sí misma consiste en la contemplación de Dios por su esencia.

La no coacción o no violencia en la acción propia.

Y la auto-causalidad en el movimiento, como grado de vida en la perfección de la naturaleza.

Prevosti sabe tipificar estos diversos aspectos de la libertad en santo Tomas, según la doble dimensión de la especificación y del ejercicio. Pero Prevosti asciende de lo negativo a lo positivo. Por eso se pregunta metódicamente, ya en su título, que la libertad personal no puede ser sólo libertad de indeterminación o de no coacción, sino que ha de ser libertad de autoposesión en la donación de sí: «Podríamos tal vez describir la libertad simplemente como "autoposesión donativa"»[9].

En cualquier caso, Prevosti reconsidera la cuestión según lo que llama duplex volitio y que le sugiere –según indicaciones de Bofill– la duplex cognitio de anima agustiniana, que santo Tomás sintetizó con la psicología metafísica de Aristóteles.

La duplex volitio le permite a Prevosti reformular el sentido del debate intelectual o voluntarista, de la especificación o ejercicio. En definitiva, del libre albedrío de la libre acción. Parece oportuno aquí explicarla con cierto detalle. Para ello me permito la licencia de detallar ciertas tesis implicadas en la duplex cognitio de anima según santo Tomás[10]. Como se sabe, la duplex cognitio de anima es la de su existencia y su esencia. Según santo Tomás es una cuestión mucho más compleja de lo que parece. No se limita únicamente a una aplicación de la doctrina aristotélica de los praecognita.

Retoma la distinción agustiniana entre el conocimiento de lo propio, lo íntimo personal o singular. A diferencia de lo común, lo genérico específico o universal. Santo Tomás lo reformula según el conocimiento del alma en cuanto tiene acto de ser o según su naturaleza.

Recordemos que san Agustín caracterizó el conocimiento existencial como notitia sui por la memoria de sí. Y el esencial como cogitatio del verbum mentis.

El conocimiento existencial es el que tiene de su alma todo hombre. Mientras que el esencial es el propio de las investigaciones de los filósofos.

Según las distinciones de, por ejemplo, Fichte o Husserl, diremos que el conocimiento existencial de sí lo tiene todo hombre, en actitud natural, según su vida práctica cotidiana, y cierta de las cosas del mundo. Mientras que el conocimiento esencial filosófico de sí implica la actitud crítica, teorética pura sobre el ser de las representaciones, es decir, las especies inteligibles, expresas o impresas.

Con esto, podemos y debemos distinguir, con terminología de Fichte, entre la reflexión filosófica artificial y la reflexión originaria necesaria. Lo que Sartre distinguió -y de algún modo desvirtuó- entre cogito reflexivo y cogito prerreflexivo.

Más en concreto, el conocimiento existencial del alma es un acto de la conciencia psicológica, propiamente vital. Lo que Canals llama autoconciencia existencial. Es una autopercepción a modo de sentimiento, de los actos propios vitales de todo conocer, entender o sentir; insisto, en actitud natural, y cuyo objeto directo son las cosas del mundo.

Las fórmulas de Santo Tomás no dejan lugar a dudas: «cada hombre percibe que existe, vive y tiene alma cuando percibe que entiende, siente y que ejerce acciones vitales semejantes»[11]; «cada hombre percibe que existe cuando piensa algo»[12].

En cuanto vida implica concomitante y simultáneamente tanto la íntima reflexión del acto como la emanación de la especie intencional. Son la doble dimensión, fase, o polaridad de todo entender y sentir, conforme a la esencia del conocer en que insistieron Bofill y Canals: (a) El entendimiento sentiente como

íntima percepción presencial. (b) El entendimiento pensante como aprehensión intencional objetiva.

Si lo primero es un conocimiento inmediato, por la autopresencia del acto, lo segundo presupone, en el entender algo, la primera concepción del ente, cuyo así entenderlo está implicado en todo conocimiento de cualquier cosa, así como el acto del entendimiento agente, abstractivo del ente.

Para santo Tomás, todo el conocimiento existencial se ejerce sobre el acto y procede del hábito al acto. No tiene por objeto propio la forma intencional, más o menos confusa o distinta.

En cuanto al hábito –temporal o dinámico– todo el conocimiento existencial es por la esencia del alma. Por una presencia gnoseológica de la realidad entitativa del alma en la raíz de sus actos. Y por la presencia entitativa de sí misma en cuanto principio de esos actos: tanto de los actos intencionales –de entender o sentir– como de la propia autoconciencia, por modo de noticia sustancial con anterioridad a los susodichos actos.

Tras la investigación filosófica sobre la esencia del alma y la conclusión de su ser inmaterial, todo el conocimiento existencial reencuentra su fundamento propiamente metafísico. La inteligibilidad íntima existencial propia del singular inmaterial, así como la reditio ad essentiam suam por la propia subsistencia del alma en su ser inmaterial.

Por lo que respecta al conocimiento esencial del alma indicaré únicamente lo siguiente:

Es una diligente investigación filosófica, según los dos actos intencionales objetivos del entender: definir y juzgar, a los que santo Tomás se refiere con la

aprehensión –previa abstracción– y el juicio ejemplar. Que en el conocimiento existencial tienen por objeto directo el ente y que ahora se ocupan del alma.

Consiste en una argumentación discursiva que procede del objeto al sujeto del conocimiento, pero que se asienta en la identidad del acto autoconsciente del conocimiento existencial.

Santo Tomás infiere que la universalidad del objeto entendido de las cosas materiales implica la inmaterialidad del sujeto intelectual: el alma intelectiva. Con independencia de la problemática estructura metafísica del singular personal inmaterial o espiritual.

Por otra parte, como es sabido, santo Tomás reformuló el conocimiento ejemplar según la verdad eterna, mediante su doctrina del entendimiento agente y la abstracción espontánea de los primeros conceptos, como semejanza participada de la Verdad divina.

El conocimiento esencial del alma según santo Tomás presupone la consabida estructura potencial del alma humana en el ser inteligible intelectual –como la materia prima en lo sensible– pero en orden a la inteligibilidad esencial de las formas separadas de la materia.

Por lo mismo esto no contradice, sino que presupone, el modo actual inteligible del alma humana –según el acto de ser inmaterial– en que se fundamenta, y consiste, la luz de su entendimiento agente, como demostró Canals.

Pues bien, ya Bofill advirtió que lo mismo que hay una duplex cognitio, se da lo que Prevosti califica acertadamente como duplex volitio.

Lo mismo que el conocer, el querer es la vinculación de un término objetivo con un principio subjetivo. Mas el término, en este caso, no dice razón de forma o más específicamente de esencia, sino de fin o de valor. Ni el principio dice razón de presencia, sino justamente, de vis o poder. Así como el conocimiento se desdobla según una duplex cognitio, también se desdobla el querer. Referido a su principio, querer significa voluntad (fuerza de voluntad): decisión, respeto, justicia; referido a su término significa aprecio, amor, dilectio, caritas[13].

Si tenemos en cuenta la estructura trinitaria de memoria de si, entendimiento y voluntad, y de mens, notitia et amor, que santo Tomás distinguió como el acto del hábito, podemos decir lo siguiente:

Así como la autoconciencia existencial percibe el entender en su acto, así percibe la voluntad en su ejercicio. Concomitantemente a la respectiva aprehensión intencional del ente en su verdad y su bien.

Por otra parte, la tesis de Prevosti presupone esta otra observación de Canals.

La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal –lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito–, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia del libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo[14].

Por último, quiero reiterar que a través del trabajo de Prevosti, el lector podrá comprobar lo que ya indiqué en su día.

Así como la luz del ser, respecto de la verdad, tanto puede ser la luz que proporciona el ente y sus primeros principios, como la propia luz intelectual del alma (entendimiento agente) que abstrae connaturalmente el ente. Así también la libertad del ser, respecto del bien, tanto podría referirse (en la especificación) a la libertad que proporciona el ente, según su universalidad trascendental respecto de toda cosa particular, como (en el ejercicio) a la libertad que proporciona el acto de ser inmaterial del alma, según su autonomía vitalmente espiritual[15].

Alejandro Verdés i Ribas

Instituto Santo Tomás

en Balmesiana, Barcelona

Para facilitar la comprensión de la cuestión adjuntamos la siguiente tabla a modo de mapa conceptual de las diversas dimensiones de la libertad que se consideran en el estudio de Prevosti.

DOBLE DIMENSIÓN DE LA LIBERTAD PERSONAL	A
Según la tradición escolar	Voluntarismos existen
Según la síntesis de santo Tomás	Ejercicio Fuerza dinár
Por indigencia potencial	No coacción
Por plenitud del acto	Causa sui de la acción

Doble dimensión del entender	Autoconciencia existe
	Autopercepción íntima
Según el ser del ente	Acto y perfección por
	Vida espiritual
	Intimidad autónoma

---

1. L.

Pareyson

, Ontologia della libertà, Einaudi (Torino, 2000), 463.

2. R.

Valls

, Los filósofos y sus filosofías, Vol. 2, Vicens Universidad (Barcelona, 1983), 437.

3. G.W.F.

Hegel

, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza universidad (Madrid, 1982) 68.

4.4. Ibid., p. 700.

5. Ibid., p. 701

6. Cf.

Tomás de Aquino

, CG. I, c. 2

7.

Id.

, De Veritate, q.24, a. 1, in c.

8.8.

Id.

, De Veritate, q. 24, a. 1, ad 1um.

9. Véanse los epígrafes «III.2.3.3. La libertad de ejercicio: causa sui como autoposesión donativa», p. 213 y «III.2.3.4. Conclusión», p. 220.

10. Véase

Tomás de Aquino

, De Veritate, q. 10, a. 8, in c.

Id.

, CG. III, c, 46.

Id

., STh. I, q. 89, a. 1.

11.

Id.

, De Veritate, q. 10, a. 8, c.

12. Ibid.

13. J.

Bofill

, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, Edicions Ariel (Barcelona 1967) 99-106, p. 102-103.

14.

F. Canals

, Tomás de Aquino, Scire (Barcelona, 2004), p. 188.

15. A.

Verdés

, «Ser y autoconocimiento en la libertad a partir de Santo Tomás» Espíritu 149 no. 64 (2015) 151-169, p. 166.

Introducción

1. Tema y motivo del presente estudio

El tema del presente estudio es la libertad. Tratar de convencer al lector sobre la actualidad del tema de la libertad es tarea innecesaria por la intrínseca centralidad que éste tiene en toda reflexión acerca del hombre y su condición. Sin embargo, suscitar el interés por el estudio de la libertad en santo Tomás de Aquino requiere ya algo más que su simple enunciación. Pues, a pesar del alcance perenne de su pensamiento, el Doctor Angélico no deja de ser un autor medieval, lejano al pensamiento de nuestro tiempo y, en gran parte, carente de conciencia histórica. Su obra está privada, en este sentido, de todo el progreso que supone, para el tema que nos ocupa, el pensamiento filosófico moderno. Alguien, por tanto, podría sospechar que el autor que hemos escogido para este trabajo, después de los principios de la Ilustración, de la filosofía de Kant, del idealismo alemán, del empirismo inglés o de la filosofía política liberal, no tiene nada que aportar.

Sin embargo, nada más lejos de la realidad. «No hay ningún liberal filosóficamente tal que afirme la existencia del libre albedrío humano. Así sucede con Hobbes, Spinoza, Hegel, Fichte, Kant…»[1]. Son palabras de Francisco Canals que advertía del engaño y la falacia del pensamiento «liberal». No se trata de una ocurrencia de un pensador solitario. En este sentido, por ejemplo, Karol Wojtyla –recientemente canonizado– reconocía, en su libro personal Memoria e identidad, que «en el transcurso de los años me he ido convenciendo de que las ideologías del mal están profundamente enraizadas en la historia del pensamiento filosófico europeo»[2]. El pensamiento filosófico occidental de la modernidad no sólo ha puesto en tela de juicio la libertad individual del hombre, sino que ha conducido a la humanidad a los más atroces y totalitarios sistemas políticos. El origen profundo de este proceso, el núcleo de este pensamiento, lo relaciona el mismo pontífice en la encíclica Evangelium vitae, con «una idea perversa de libertad»[3].

Asimismo, otro autor ideológicamente muy distante, Isaiah Berlín, ha denunciado reiteradamente la negación de la libertad en la filosofía moderna que va desde Fichte y Rousseau hasta Hegel y Saint-Simon: «todos analizaron el problema de la libertad humana, y todos, salvo tal vez Maistre, afirmaron que estaban a favor de ella […], sin embargo, es un hecho peculiar que a la postre sus doctrinas son adversas a lo que normalmente se entiende por libertad individual o libertad política»[4]. Y advierte, como Karol Wojtyla, de la conexión entre la filosofía kantiana, el idealismo alemán y el nacional-socialismo: «hay una línea directa, sumamente rara, entre el liberalismo extremo de Kant […] y la identificación que hace Fichte de la libertad con la autoafirmación [y] con una nación victoriosa que marcha para realizar su destino […] ante la cual todas las cosas materiales deberán desplomarse»[5].

Para afrontar entonces esta «idea perversa de libertad», que conduce a la cancelación del libre albedrío del hombre singular e individual y a las más atroces acciones de la humanidad, hemos acudido a aquella filosofía perenne anterior al giro copernicano obrado en la filosofía moderna. Porque, «no hay afirmación de la subsistencia personal ni del libre albedrío más que en la filosofía que va de la Biblia pasando por san Agustín, hasta santo Tomás y la escolástica»[6]. Por qué esto es así esperamos que en las páginas de este trabajo quede al menos señalado, pues al acudir a la cúspide de la reflexión filosófica racional, que llega a descubrir a Dios como noesis noeseos, se percibe también la misma limitación de la razón y la aportación de la fe en la iluminación de la filosofía.

Por todo ello, con la misma actitud de Aristóteles «tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. […] Al ir a ellos sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora»[7]. Así, por las reiteradas recomendaciones por parte del Magisterio de la Iglesia y por la armoniosa síntesis doctrinal del saber antiguo y patrístico que encontramos en su obra, hemos escogido para nuestro estudio de la libertad a santo Tomás de Aquino. En él esperamos encontrar en síntesis la profunda reflexión que en la filosofía cristiana se elaboró sobre la libertad y el fundamento último que posibilita su reconocimiento en la vida social y humana. Queda entonces

justificada nuestra elección y suscitado el interés por este autor en orden a la comprensión del tema que nos ocupa.

2. Naturaleza y ámbito de esta investigación

La amplitud del tema de la libertad, aún incluso limitado al ámbito del autor escogido –santo Tomás de Aquino–, nos obliga a acotar nuestro estudio a un aspecto determinado del mismo. Antes de ello, establecer el carácter de nuestro estudio nos orientará ya en la reducción del ámbito de su objeto. La naturaleza de esta investigación es netamente filosófica. No es teológica, estrictamente hablando, pero está abierta a aquellos aspectos de la revelación cristiana que iluminan y orientan la reflexión metafísica hacia una mayor profundidad y penetración de verdades que, de otro modo, difícilmente se alcanzarían. La legitimidad de este recurso nos la da el mismo santo Tomás de Aquino en sus obras y escritos. En razón de esta formalidad metafísica tenemos ya un primer elemento para reducir el objeto de nuestro estudio. Pues, por tratarse de un estudio filosófico, no abordaremos la secular cuestión teológica de la relación entre gracia y libre albedrío, la conjugación entre providencia y libertad, o el tema del mérito del hombre y el don de Dios.

No obstante, aún en el marco de lo que sería una investigación filosófica de la libertad en santo Tomás de Aquino, la extensión del tema requiere centrar el estudio en un aspecto particular del mismo. Para no quedarnos en lo fenoménico de lo que aparece en la propia experiencia interior de libertad de cada hombre debemos atender principalmente al fundamento ontológico de la libertad personal del hombre, cuestionada en la modernidad. Más allá, por tanto, de la libertad en su aspecto más externo, social o político, nuestra atención se dirige al fundamento ontológico que santo Tomás tiene presente en sus escritos al tratar del libre albedrío. De esta manera nos parece que podremos situar la libertad en la línea de la perfección del esse, verdadero y bueno difusivo de sí. Y así, al descubrir el concepto de libertad en cuanto tal y, desde aquí, comprender su grado de participación en la naturaleza del hombre como libre albedrío ordenado a la donación vital, estaremos dispuestos no sólo a esclarecer el fundamento ontológico de la libertad humana, sino de darle el sentido y el valor adecuado en orden a su destinación y realización existencial.

3. Estado de la cuestión

La universalización del acceso a todas la fuentes y aportaciones académicas, por la tecnología de las nuevas comunicaciones, produce casi una paralización intelectual ante el exceso de publicaciones, artículos y documentos. Sólo sobre el tema de la libertad en general existe una ingente bibliografía actual que, por sí misma, ocuparía mucho más del volumen material de nuestro trabajo[8]. Según J. J. Sanguineti, el debate actual sobre el libre albedrío, especialmente en el ámbito anglosajón, se establece en torno al compatibilismo y el incompatibilismo (libertario o escéptio). Es decir entre la compatibilidad o incompatibilidad entre la libertad y el determinismo[9]:

En efecto, gran parte del debate sobre el libre albedrío se centra alrededor de si los seres humanos lo tienen, aunque prácticamente nadie duda que queremos poder hacer esto y aquello. Las principales amenazas que se perciben, para nuestra libertad de querer, son varios presuntos determinismos: físico / causal; psicológico; biológico; teológico. Para cada variedad de determinismo, hay filósofos que (i) niegan su realidad, ya sea por la existencia del libre albedrío o por motivos independientes [incompatibilismo libertario]; (ii) aceptan su realidad, pero argumentan a favor de su compatibilidad con el libre albedrío [compatibilismo]; o (iii) aceptan su realidad y niegan su compatibilidad con el libre albedrío [incompatibilismo escéptico][10].

De estas posiciones, según lamenta T. Pink, el compatibilismo ha sido la postura dominante entre los filósofos no sólo en los últimos doscientos años, sino incluso a lo largo de la historia de la filosofía, a pesar de la experiencia natural «libertaria» de cada hombre[11]. Actualmente, siempre según T. Pink, la situación del pensamiento filosófico contemporáneo en torno a la libertad se encuentra en la encrucijada de querer explicar racionalmente la experiencia de libertad que cada individuo posee, frente la perplejidad de no encontrar ningún modelo explicativo. De tal modo que el filósofo actual parece abocado a escoger entre el

compatibilismo o el escepticismo incompatibilista… o, reconoce T. Pinkt, a aprender del pensamiento que encontramos en los autores de la Edad Media:

Parece que no es plausible una postura libertaria sobre lo que la acción humana implica y cómo pueda aún estar bajo el control del agente humano. Si no puede mantenerse dicha postura, tenemos una opción: buscar refugio en el compatibilismo o caer en el escepticismo. […] La filosofía medieval no veía la libertad humana como un problema tal y como la ven los filósofos modernos. Es verdad que las teorías medievales sobre la libertad humana eran muy diferentes de las que encontramos en la filosofía moderna. […] La Edad Media, sin embargo, tiene mucho que enseñarnos[12].

Efectivamente, como ha notado J. J. Sanguineti, la atención al tema de la libertad en los grandes pensadores de la Edad Media, especialmente en santo Tomás de Aquino, uno de los más destacados exponentes del pensamiento medieval, «introduce una perspectiva nueva e inesperada en relación a los debates contemporáneos acerca del compatibilismo e incompatibilismo entre libertad y determinismo»[13].

Sin embargo, al tratar de introducirnos en esta nueva perspectiva que ofrece el tema de la libertad según santo Tomás de Aquino, aunque nos centremos exclusivamente en los estudios en torno al Angélico, constatamos que el buscador bibliográfico de literatura tomista del Corpus Thomisticum ofrece más de setecientas entradas cuyo título contenga el término «libre» o «libertad» en diversos idiomas[14]. La mayor parte de estas referencias bibliográficas proceden, sobre todo, de las investigaciones que, a partir de la renovación tomista auspiciada por León XIII, surgieron en torno al pensamiento del Angélico. Aunque muchos de estos estudios tratan aspectos muy diversos en torno a la libertad, que no pertenecen al carácter filosófico de esta tesis, reflejan no solo la importancia del tema, sino la extensión de su implicaciones con otras disciplinas del saber. Una relación breve de estos diversos enfoques, desde los que se ha tratado la cuestión en el ámbito tomista, puede darnos prueba de ello. Con esta finalidad reproducimos íntegramente unos párrafos de una tesis reciente sobre la

libertad en santo Tomás de Aquino[15], que ofrece una relación de autores tomistas que han tratado de alguna manera el tema de la libertad en el Aquinate. El texto nos puede servir como expresión general del panorama que ofrece el tema de la libertad en el ámbito tomista:

Desde la renovación del tomismo, al final del siglo XIX, los estudios filosóficos e históricos que tratan sobre la obra del maestro dominico se han multiplicado […]. La mayor parte de los estudios históricos o teológicos vinculan la libertad del hombre a la acción divina. B. Lonergan la ha estudiado con relación a la gracia divina[16]; C. Bermudez la ha estudiado con relación a la gracia y a la predestinación[17]; J.-P. Arfeuil la ha estudiado con relación a la providencia divina[18], J. F. Wippel[19] y H. G. Goris[20] la han estudiado con relación a la presciencia divina. M. Corbin ha estudiado la noción de libre arbitrio según santo Tomás, principalmente en relación con la naturaleza y la gracia[21].

Otros estudios poseen un acercamiento filosófico. Ciertas investigaciones han abordado este tema de manera psicológica. Entre estos, algunos han estudiado el rol de las potencias del alma en el acto libre. O. Lottin ha buscado definir la noción tomasiana de libre arbitrio[22]; J. Laporte ha intentado precisar la noción de libre arbitrio y el rol de la intención en la elección libre[23]. F. Bergamino ha estudiado el vínculo entre la razón y la elección libre[24]; D. M. Gallagher ha ensayado precisar el rol del juicio en la elección libre[25]; L. Dewan ha intentado explicitar las causas de la elección libre[26]. Otros investigadores han estudiado la voluntad. M. Piñon ha intentado mostrar cómo la voluntad es la causa y señora de los actos humanos[27]; T. Alvira ha intentado definir con precisión las diferentes voluntades presentadas por Tomás: la voluntad de naturaleza y la voluntad de razón[28]. A. A. Robiglio ha estudiado la noción de querer y querencia (velleitas) en relación con la antropología de Cristo [29].

Otros estudios han intentado precisar las relaciones entre el entendimiento y la voluntad con el fin de precisar la potencia que constituye la libertad. R. Garrigou-Lagrange[30] y R. Lauer[31] han otorgado la primacía al entendimiento. M. Wittmann[32] y K. Riensenhuber[33], D. Welp[34], A. Giannatiempo[35], W. J. Harper[36] y H.-M. Manteau-Bonamy[37] han otorgado la primacía a la voluntad. M. Wittmann hace incluso de Tomás un “voluntarista”.

Otros estudios han abordado este tema de manera metafísica. B. J. Shanley[38] lo

ha estudiado en relación a la causalidad divina. O. Lottin[39] y G. Montanari[40] han tratado de precisar la articulación entre la libertad humana y la moción divina. […] M. R. Fischer ha estudiado la relación entre la libertad humana y el ordenamiento al Bien[41]. Algunos otros estudios han presentado la libertad como cosmológica o ética. É.-H. Wéber[42] ha estudiado el rol de las virtudes en el obrar libre. J. I. Murillo ha estudiado el rol de los hábitos en la libertad[43]. […] estos estudios no han estudiado el tema de la libertad humana sino bajo un solo ángulo o en el marco de una sola obra. Incluso B. Mondin, en su Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino[44], no presenta ningún artículo sobre la libertad según Tomás. Se contenta con hacer de ella una propiedad de la voluntad[45].

El texto es una prueba de la varidedad de autores y enfoques que pueden encontrarse sobre el tema de la libertad en santo Tomás. Para nuestro objetivo bastará prescindir, por el carácter filosófico de nuestra investigación, de los estudios más teológicos y presentar, a modo de estado de la cuestión, algunas referencias de los autores más destacados dentro del tomismo y que reflejen, sucintamente, el panorama de las interpretaciones en torno al fundamento ontológico de la libertad en santo Tomás de Aquino.

Al acudir a los discípulos contemporáneos de santo Tomás observamos que, incluso dentro del neotomismo, encontramos un debate semejante al contemporáneo entre incompatibilistas y compatibilistas. No tanto por abordar el tema de la libertad en santo Tomás explícitamente desde la discusión actual entre incompatibilismo y compatibilismo, como han hecho algunos autores actuales[46], sino por la diversa comprensión y explicación de la fundamentación de la libertad en la facultad apetitiva o intelectiva. De tal manera que se interpreta a veces la doctrina de santo Tomás como «intelectualista» o «voluntarista»[47]. Así, por ejemplo, en el célebre historiador de la filosofía, F. Copleston, leemos:

Por tanto, el liberum arbitrio, es la voluntad, pero la designa no absolutamente, sino en su relación con la razón. El juicio como tal pertenece a la razón, pero la libertad de juicio pertenece inmediatamente a la voluntad. Aún así, es cierto que

la postura de santo Tomás sobre la libertad es de carácter intelectualista. […] Santo Tomás, al adoptar la posición intelectualista de Aristóteles, la interpreta en un contexto cristiano[48].

De modo análogo, A. Millán-Puelles, sostiene la fundamentación de la libertad de la voluntad en la «libertad trascendental» del entendimiento:

Aunque también la voluntad humana es, a su modo y manera, una facultad trascendentalmente libre, la libertad del entendimiento humano la antecede por virtud de la prioridad que respecto de la potencia de querer corresponde a la potencia de entender. Y ello justifica plenamente que la libertad trascendental de la potencia humana de entender pueda considerarse como "fundamental" –según he hecho en alguna ocasión– con más motivo que la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva. Sin duda, la libertad trascendental de nuestro poder volitivo es, en tanto que innata, una libertad fundamental comparativamente a nuestras libertades adquiridas; pero ello no impide que, al compararla con la del entendimiento, sea ésta la que aparezca como la más radical y, por tanto, como la más fundamental sensu strictissimo[49].

Por el contrario, C. Fabro, subraya en su interpretación de la doctrina de santo Tomás sobre la libertad, la primacía de la voluntad y la importancia de la libertad de ejercicio:

Tal vez, […] la doctrina tomista sobre la libertad ha permanecido formalmente cerrada dentro de los límites del racionalismo o intelectualismo aristotélico, como lo hacen suponer las constantes referencias a la Ética Nicomáquea. Pero, no cabe duda de que, si consideramos la doctrina tanto en su totalidad como en su efectivo contexto espiritual, revela no pocos y profundos indicios sobre la naturaleza existencial de la libertad y su aspecto metafísico en la esfera formal de la razón. En primer lugar, la primacía de la libertad quoad exercitium o subjetiva por encima de la libertad objetiva quoad determinationem, una distinción que si no completamente desconocida permanece, sin embargo, sólo

implícita o, a efectos prácticos, inoperativa en la ética aristotélica. Debido a esta superioridad, como se dijo más arriba, todo el ámbito operativo de la conciencia y, de hecho, las propias facultades cognoscitivas y, sobre todo, la razón, pasan, según santo Tomás, bajo la dependencia de la voluntad. El primer efecto de esta superioridad de la voluntad se revela en el control que puede ejercer sobre la elección misma del fin último [...].

La consecuencia, entonces, de la revelación de la libertad de ejercicio es la repercusión que tiene sobre la libertad de especificación controlándola; esta es la razón por la que todos los que desean la felicidad, eligen eventualmente fines concretos diferentes y, a veces, incluso fines opuestos para su propia vida; algunos placeres, otros gloria, etc[50].

Las lecturas «voluntaristas» dan la primacía a la voluntad y definen el libre albedrío por el dominio y la libertad de ejercicio[51], pero en cambio la interpretación «intelectualista» cifra en la libertad de especificación, en la indiferencia del entendimiento hacia los bienes particulares, la esencia de la libertad. Esta doble interpretación de santo Tomás entre «voluntaristas» e «intelectualistas» ha llegado incluso a plantear, entre los tomistas, la duda sobre la unidad del propio pensamiento del Doctor Angélico. En este sentido, O. Lottin, introdujo por primera vez la tesis de una cierta evolución en los escritos de santo Tomás que, a pesar de la diversidad de interpretaciones posteriores, aún perdura hoy[52]. Aunque trataremos de abordar en el primer capítulo esta cuestión, adelantamos ya que en cualquier caso, como han puesto en evidencia estudios recientes, santo Tomás no puede ser calificado ni de «intelectualista» ni como «voluntarista»:

La doctrina tomista sobre el libre albedrío parece, pues, como escribió una vez Gilson, tener su lugar en medio del intelectualismo y del voluntarismo: con los intelectualistas Tomás está de acuerdo en que el acto libre de la voluntad está fundamentado en el conocimiento espiritual y en el juicio reflexivo, pero destaca que el propio libre albedrío es cosa de la voluntad, cuya actividad está realmente separada de la actividad del entendimiento. Con los voluntaristas conviene en que la voluntad se mueve a sí misma, sin estar necesariamente bajo la determinación del entendimiento, pero con ello no renuncia a la idea de que la

causa del acto libre de la voluntad, en sentido formal, reside en la razón[53].

¿Cómo conciliar entonces armónicamente estos elementos doctrinales aparentemente opuestos? Urge resolver esta cuestión, porque de lo contrario la dicotomía planteada, por parte del «voluntarismo», nos conduciría nuevamente al planteamiento nominalista según el cual «la libertad quede prácticamente identificada con la voluntad, como fuente de las voliciones y de los actos»[54]. Según esta concepción, que desarrolló en su tiempo G. Ockham, «la libertad consiste, pues, en una indeterminación o indiferencia radical de la voluntad respecto de cosas contrarias, de suerte que ésta produce sus actos de una manera totalmente contingente»[55].

En cambio, por parte del «intelectualismo», una falsa concepción de «libertad», como ha advertido I. Berlin, nos abocaría a la libertad absoluta hegeliana: «que nadie nos obstaculice representa la libertad absoluta, y lo único que la tiene es el espíritu absoluto: todo está allí. El mundo en su conjunto es totalmente libre, y somos libres en la medida en que nos identificamos con los principios racionales del mundo. […] de modo que ser libre y ser racional son lo mismo»[56]. El poeta alemán, H. Heine, advertía ya en 1834 de los peligros de esta concepción de la libertad como dominio y posesión, heredera del idealismo fichteano y hegeliano:

La idea trata de convertirse en acción, la palabra desea ser hecha carne, y, ¡mirad! […] Aparecerán kantianos, quienes en el mundo de los simples fenómenos no consideran nada sagrado, e implacablemente con hacha y espada atacarán los fundamentos de nuestra vida europea y arrancarán el pasado, tirando de sus últimas raíces. Aparecerán fichteanos armados, cuyas voluntades fanáticas no podrán aplacar ni el interés egoísta ni el temor[57].

¿Voluntarismo o intelectualismo? ¿Libertad de ejercicio o libertad de especificación? ¿Libertad de indiferencia o libertad de dominio y posesión? ¿Cuál es la auténtica concepción de la libertad según santo Tomás de Aquino? S. Pinckaers ha apuntado ya la necesidad de recuperar, para la fundamentación de

la moral, que el concepto auténtico de libertad según el Aquinate es el que él denomina «libertad de calidad»:

Al término de esta investigación aparece claramente que la concepciónde la libertad según santo Tomás es, sin duda, la libertad de calidad, profundamente diferente de la concepción puesta en escena por el nominalismo. Encontramos en ella los rasgos principales y los puntos de diferenciación característicos de la libertad de calidad: procede de la inteligencia y de la voluntad con su inclinación natural a lo que tiene calidad de verdadero y de bien; encuentra su fundamento, como libertad, en la universalidad de la verdad y del bien; tiene por objeto las vías y los medios hacia el fin y está así totalmente orientada por la finalidad; como libertad humana, puede desfallecer en cuanto a su ejercicio respecto del fin, de la verdad y del bien, pero esta posibilidad no pertenece a su esencia y no le quita su inclinación natural a la bienaventuranza[58].

En continuidad con la orientación que señala S. Pinckaers para la fundamentación de la moral, creemos que, en un plano metafísico, la síntesis tomista, objeto y meta principal de la Escuela Tomista de Barcelona, puede arrojar luz al estado de la cuestión que nos ocupa. Precisamente porque, según esta tradición tomista, el principio capital de la síntesis tomista lo constituye aquella tesis según el cual la perfección y comunicatividad difusiva del acto de ser es la razón explicativa de todo el edificio del pensamiento del Doctor Angélico.

4. La Escuela Tomista de Barcelona

La Escuela Tomista de Barcelona tiene en el sacerdote jesuita Ramón Orlandis i Despuig (Palma, Mallorca, 1873 – Sant Cugat, Barcelona, 1958) su fundador y primer exponente[59]. R. Orlandis, licenciado en Derecho y en Filosofía y Letras, fue ordenado sacerdote en 1908 y ejerció la docencia desde 1910 en el Colegio de la Compañía de Jesús de Tortosa en Teología Sacramentaria y Moral. Posteriormente, en torno a 1915, en el Colegio Máximo de Sarriá impartió Dogmática, Patrología, Historia eclesiástica e Historia de la filosofía hasta 1929, año en el que se consagra por completo a la dirección del Apostolado de la Oración. En este contexto inicia una sección de formación de celadores que vino a denominarse, a partir de 1944, como Schola Cordis Iesu. De entre sus miembros, formados por Orlandis, surge como una fructificación apostólica la Escuela Tomista de Barcelona[60]. Destacan, sobre todo, como miembros principales los dos discípulos más conocidos de Orlandis que dieron continuidad a la síntesis doctrinal de su maestro: Jaime Bofill i Bofill (1910-1965) y Francisco Canals Vidal (1922-2009)[61]. Éste fue miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, profesor de la Universidad de Barcelona (1949-1987) y Catedrático de Metafísica (Ontología y Teodicea), desde 1967, y consolidó un grupo activo de discípulos y profesores[62].

Ramón Orlandis, formado en el suarismo de la Compañía de Jesús, sin embargo, había evolucionado, en los años de Tortosa, «hacia la admisión de la metafísica tomista»[63]. Además, el fundador de la Escuela Tomista de Barcelona, «en su adhesión a santo Tomás, muy originaria y abierta, ejercía un legítimo acto de libertad intelectual»[64] y se situaba lejos de las sistematizaciones escolásticas que olvidaban la herencia patrística, especialmente agustiniana y neoplatónica[65]:

Él insistía en el carácter difusivo del bien divino; en el motivo de la creación como comunicación efusiva y amorosa del bien, […]; en el “modo, especie, y orden” como dimensiones del bien finito; en el ejemplarismo divino y en los

grados de perfección en la “escala de los seres”; en la dignidad eminente del ente personal; en la naturaleza manifestativa y locutiva del acto intelectual; en la necesaria pertenencia del amor al acto constitutivo de la felicidad[66]…

Estas tesis, en parte oscurecidas en las polémicas y sistematizaciones del tomismo, suscitaron en los discípulos de Orlandis el interés por el estudio de la doctrina originaria de santo Tomás. La búsqueda de la síntesis filosófica de santo Tomás, más allá de las célebres veinticuatro tesis, es, por tanto, uno de los fines principales de la razón de ser de la Escuela Tomista de Barcelona:

La necesidad de alcanzar a comprender la síntesis de doctrina de santo Tomás se unía en el padre Orlandis con la consigna urgente de su búsqueda, ya que le parecía que esta síntesis resultaba «casi desconocida», incluso para muchos tomistas. Por esto, lo que ha venido a llamarse Escuela Tomista de Barcelona surgió por haber conseguido transmitir a sus discípulos la convicción de la urgente necesidad de buscar dicha síntesis en la propia obra de santo Tomás de Aquino, de la que muchas veces las discusiones y polémicas escolásticas durante siglos y, posteriormente, la precipitada entrega a planteamientos ajenos a santo Tomás habían, de algún modo, distraído[67].

La elaboración de la síntesis filosófica de santo Tomás es, por tanto, una de las tareas principales de la Escuela Tomista de Barcelona que orienta la lectura de santo Tomás en este sentido de unidad armónica y totalidad sintética. Esta síntesis filosófica, consolidada especialmente por F. Canals Vidal, «habrá de ser realizada con la convergencia de muchos esfuerzos y una rica multiplicidad de aportaciones»[68] y no está, por tanto, acabada. Nuestro trabajo quiere formar parte de este esfuerzo común y ser una de estas aportaciones filosóficas que, en este caso, tiene por objeto la libertad.

5. Título y objeto de la presente tesis

Uno de los temas principales que, bajo la orientación de su maestro R. Orlandis, centraron los estudios de F. Canals fue el carácter locutivo del conocimiento[69]. A esta cuestión responde el título de su tesis doctoral, El logos, ¿indigencia o plenitud?, recientemente publicada póstumamente[70]. En ella, como en sus obras posteriores, Canals sostiene, frente a la escolástica manualística y a ciertas interpretaciones tomistas[71], que la auténtica comprensión de la teoría del conocimiento según santo Tomás de Aquino requiere afirmar la pertenencia de la emanación de una especie expresa o, lo que es lo mismo, de un verbo o concepto, al conocimiento en cuanto tal. Es decir, que no es el concepto, por tanto, una necesidad del conocimiento imperfecto, como si la indigencia del mismo requiriese de una mediación de la que el conocimiento en cuanto tal, dada su perfección y plenitud, pudiese prescindir; sino que, según Canals, la interpretación tomista auténtica reconoce que el verbo, el concepto entendido, brota de la misma plenitud del entendimiento y, por tanto, a la razón misma del entender pertenece el manifestar lo entendido en un verbo.

La razón última de esta tesis sobre la locutividad del conocer reposa en la afirmación, capital en santo Tomás, por la que se concibe el acto de ser en su comunicatividad difusiva y, paralelamente, en la comprensión del sujeto pensante en su perfección ontológica como ser personal autopresente por su misma actualidad entitativa. De ahí que, Canals tome como punto de partida y presupuesto fundamental para su aportación filosófica la afirmación que hace el Aquinate acerca del doble conocimiento que el alma tiene de sí misma en el célebre pasaje del De veritate, q. 10, a. 8[72]. A partir de esta duplex cognitio resuelve Canals que el doble conocimiento que descubrimos en el entender humano es significativo de la doble fase de la propia estructura de la intelección en sí, es decir, del conocimiento en cuanto tal:

Se nos revelará pues que la estructura de la intelección en sí, en la que visio et

locutio utrumque unum est contiene, en la unidad y simplicidad del acto, como una doble «fase»: la presencia del acto en sí mismo, que constituye la actualidad del entender como plenitudo notitiae y existencia en acto del inteligente; la manifestación y declaración del ser, por la que según la manifestatividad constituida por la naturaleza comunicativa del acto, se expresa el ente en su esencia y se revela en su verdad[73].

Así pues, la pregunta que encabeza su tesis doctoral acerca del carácter indigente o plenario del logos la resuelve, a partir del presupuesto de un doble conocimiento de sí mismo en el hombre y desde la comprensión del esse como acto comunicativo de sí, a favor de la plenitud y emanación de un verbo ex plenitudine.

En continuidad con aquella pregunta acerca del logos, sobre su naturaleza indigente o plenaria, nosotros queremos asimismo plantear, desde los presupuestos de la interpretación de Canals y la Escuela Tomista de Barcelona, cómo debe concebirse la libertad en cuanto tal y su relación con el conocimiento. Análogamente al planteamiento de Canals queremos responder a las preguntas que nos hacíamos anteriormente, en el estado de la cuestión y que, de alguna manera, recoge el título de la presente tesis. La pregunta viene a plantear en modo sintético y literario la aparente antinomia, que I. Berlin retoma de Constant[74], entre libertad negativa denominada por la «indiferencia» y la libertad positiva, o «libertad de calidad» según S. Pinckaers, que designamos como «donación» y no como puro dominio o posesión. Se trata de investigar si la operación libre se define por su indeterminación e indiferencia o, por el contrario, como autoposesión comunicativa y donación vital.

El origen de esta pregunta, que plantea directamente el objeto de nuestra tesis, toma su punto de partida en algunas afirmaciones que hace Canals, a modo de conclusión, en sus escritos sobre el carácter locutivo del conocimiento. En estas conclusiones Canals establecía una conexión y radicación de la libertad en el verbo mental, emanado no por indigencia sino desde la plenitud de actualidad del cognoscente. Recuerda Canals que, según san Agustín, «nadie obra algo

queriendo, sin haberlo dicho primero en el interior de su corazón»[75]. Y, por tanto, siguiendo la doctrina agustiniana, al afirmar reiteradamente santo Tomás que «la raíz de la libertad está toda ella constituida en la razón»[76], sostiene Canals que esta raíz de la libertad consiste precisamente en el carácter locutivo, «expresivo» de la razón, del conocimiento[77]:

Ninguna libertad podría ser afirmada ni en lo finito ni en lo infinito; ninguna creatividad, eficiencia del ser de los entes en la creación divina, o conformadora racionalmente de los productos del arte humano, serían posibles, si el espíritu consciente de sí, poseedor originariamente, o por apertura intencional, de la esencia del ente, no fuese en sí mismo expresivo. En el principio de toda acción, de toda efectuación racional, y por lo mismo, también de toda comunicación interpersonal, está la palabra del espíritu[78].

La fundamentación de la libertad en la palabra del espíritu exige, sin embargo, la precisión y aclaración de la naturaleza de esta conexión que, como hemos visto, Canals establecía entre el verbo mental y el libre albedrío. Que la libertad radique y tenga en la emanación de un verbo mental su fundamento supone una cierta profundización o, al menos, una interpretación concreta de la metafísica del conocimiento de santo Tomás de Aquino[79]. De ella se sigue consecuentemente una determinada concepción de la libertad en cuanto tal. Pues, como sostiene el mismo Doctor Angélico, «según que alguien se refiere a la razón, así se refiere al libre albedrío»[80]. Por este motivo, si con santo Tomás afirmamos la existencia de un doble conocimiento de sí mismo en el hombre (autoconciencia presencial y aprehensión objetiva intencional) como punto de partida para la comprensión del conocimiento en cuanto tal, del mismo modo tomaremos, con Bofill, como punto de partida y presupuesto fundamental el reconocimiento de una doble fase (un doble aspecto) en la acción libre, análoga a la duplex cognitio, para la explicación de la libertad en cuanto tal, que denominaremos duplex volitio:

Lo mismo que el "conocer", en efecto, es el "querer" la vinculación de un término "objetivo" con un principio "subjetivo". Mas el término, en este caso,

no dice razón de "forma" o más específicamente, de "essentia", sino de "fin" o de "valor". Ni el principio dice razón de "presencia", sino, justamente, de "vis" o "poder". Y así como vimos que el término "conocimiento" se desdoblaba según una "duplex cognitio", también se desdobla el "querer", según lo refiramos primordialmente al principio o al término de la relación intencional apetitiva y que este "querer" precisamente vincula. Referido, en efecto, a su principio, "querer" significa "voluntad" (expresión de "fuerza de voluntad"): decisión, respeto o justicia, etc; referido, en cambio, a su término, significa "aprecio", "amor", "dilectio", "caritas", etc[81].

Según Bofill el «querer» se desdobla como una «duplex volitio» según se refiera al principio o al término de la relación intencional apetitiva. Voluntad, poder, fuerza, dominio, etc. se refieren al principio del apetito, pero fin, valor, amor, etc., señalan el término del mismo. Lo que A. Verdés denomina «autonomía vital espiritual», nosotros lo referimos a la libertad de ejercicio y libertad de no coacción, que pertenecen al principio de toda volición libre; en cambio la «universalidad trascendental respecto de toda cosa particular» deben comprenderse en la línea de la libertad de especificación y de la indeterminación del libre albedrío.

Así pues, el tema fundamental de la presente tesis será la aclaración del fundamento ontológico de la libertad según esta duplex volitio o doble fase del querer en sí, cuyo fundamento reposa en el doble aspecto de la intelección en sí de la que la duplex cognitio es un indicio. Por tanto, la investigación en torno a la relación entre la doble fase de la intelección en sí (autoconciencia existencial y emanación conceptual objetiva) y la libertad nos llevará, no sólo a la explicación del fundamento ontológico del libre albedrío, sino a la definición de la libertad en cuanto tal y, por ende, a la resolución de nuestra pregunta sobre el carácter indeterminado o posesivo-oblativo del obrar libre.

6. Plan y orden del presente trabajo

En orden al fin que nos proponemos hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos. En un primer capítulo, estudiaremos directamente, es decir en su contexto histórico y en su mutua relación, los escritos principales de santo Tomás sobre el libre albedrío para (a) presentar a grandes rasgos el estado de la cuestión en los mismos textos de santo Tomás y la cuestión sobre la unidad y coherencia en el mismo pensamiento del Aquinate. De esta manera, (b) constatamos en los mismos escritos de santo Tomás aquella doble línea o doble aspecto de la libertad según el principio o el término de la relación intencional apetitiva del obrar libre. Así quedará constituido el punto de partida y el presupuesto para la fundamentación ontológica del libre albedrío y su adecuada definición conceptual.

En un segundo capítulo, después de establecer desde los mismos textos de santo Tomás el punto de partida de nuestra reflexión, pero antes de investigar acerca del concepto de libertad en cuanto tal, será preciso presentar brevemente la concepción metafísica del Aquinate. De lo contrario no estaríamos adecuadamente situados en la concepción ontológica acerca del ente, del conocer, de la verdad, del bien y otros principios ontológicos implicados, en la que se mueve todo el pensamiento del Doctor Angélico y que nos son necesarios para la comprensión metafísica de la libertad en cuanto tal. La amplitud de la exposición de estos principios metafísicos de santo Tomás, necesariamente previos a la comprensión de la naturaleza ontológica de la libertad, es tan vasta que, dada la diversidad a veces de interpretaciones y escuelas dentro del mismo «tomismo», nos serviremos, como ya hemos justificado anteriormente, de las aportaciones de la Escuela Tomista de Barcelona para evitar debates y precisiones ya realizadas.

Finalmente, en el tercer capítulo, tratamos de alcanzar el concepto de libertad en cuanto tal y su fundamentación ontológica a partir de lo que ya establecimos, en

el capítulo primero, desde los textos de santo Tomás de Aquino y también a partir de su concepción metafísica del ser, que habremos expuesto en el capítulo segundo. Con lo cual, por una parte, respondemos a la pregunta con la que titulamos nuestra investigación acerca del carácter indeterminado o donativo de la libertad en cuanto tal. Pero, al constatar, como se verá más adelante, la naturaleza analógica del concepto de libertad quedarán patentes los diversos grados de participación de la perfección de la libertad en las diversas naturalezas y su modo particular de realizarse en cada una de ellas.

Finalmente, en la conclusión recogemos brevemente y a modo de síntesis las principales afirmaciones que a lo largo de la investigación hemos tratado en torno a la libertad y a su fundamento ontológico.

7. Agradecimientos

Quisiera agradecer, al terminar este trabajo, a todos los que han hecho posible la elaboración de esta tesis. En primer lugar, a la Universidad Abat Oliba CEU que a través del Máster de Estudios Humanísticos en Estudios Tomísticos dirigido por Enrique Martínez me abrieron las puertas para mi proyecto de investigación. A la Universidad de Navarra, por facilitarme el uso de la biblioteca durante estos años de estudio. Asimismo, a Antonio Amado Fernández porque bastó una conversación en una mañana toledana para orientarme en el planteamiento y enfoque adecuado que he tratado de llevar a término en este trabajo. Pero sobre todo quiero dar las gracias a mi director de tesis, Martín F. Echavarria, porque además de sus consejos y correcciones siempre me ha dado libertad y confianza para seguir adelante en este estudio.

Un agradecimiento particular debo a la Hermandad de hijos de Nuestra Señora del Sagrado Corazón en su superior general, José Mª Alsina Casanova y, más particularmente, a mis hermanos de comunidad que pacientemente me han estimulado y animado a seguir adelante en los momentos de cansancio: Santiago Arellano Librada, Antonio Pérez-Mosso Nenninger, Ignacio González Fernández y, sobre todo, estos últimos meses, a Fernando Maristany Pintó. También quiero mostrar mi sincera gratitud a muchas personas que, por ser tantas, no puedo nombrar una a una, pero me consta que han rezado y me han animado para que pudiera terminar este trabajo con prontitud. Especialmente

algunas de las personas que el Señor me ha confiado en mi ministerio y que rezan tanto por un servidor.

Estoy también muy en deuda con todos los interlocutores con quienes he podido exponer, discutir, precisar y penetrar cada una de las cuestiones que a lo largo del estudio se iban planteando. Con Ignasi Mª Manresa Lamarca y Lucas Pablo Prieto hemos podido conjuntamente experimentar que efectivamente el conocimiento es esencialmente locutivo y que en la palabra se manifiesta y declara la verdad de las cosas. Pero, sobre todo, agradezco a Alejandro Verdés Ribas su ayuda y apoyo constante. Sin su conversación y enseñanza no habría podido concebir esta tesis tal y como ahora la presento.

Finalmente, y no por ello en menor grado, quiero agradecer a aquellos que considero mis maestros de vida en los diversos órdenes de la misma. En primer lugar, a Francisco Canals Vidal porque su tenaz dedicación y esfuerzo constante por dar a conocer la verdad de los grandes principios que se encuentran en santo Tomás de Aquino, y el magisterio espiritual que he recibido en Schola Cordis Iesu, han sido siempre un estímulo y guía segura en el camino de esta vida.

Pero, por encima de todos estos agradecimientos, mi obsequio perpetuo de gratitud y deuda es con mi familia y a Dios que en su infinito Amor quiso que naciera en ella. A mis abuelos y primos y, sobre todo, a mis hermanos y padres quiero decirles que, en ningún otro lugar he podido vivir, experimentar y constatar lo

que, con mis pobres palabras, quisiera comunicar en esta tesis: que la mayor expresión de la auténtica y verdadera libertad consiste en la donación de uno mismo por amor. Y, por tanto, que la verdad que nos hace libres (cf. Jn 8, 32) consiste en que «no hay amor más grande que el dar la vida por los amigos» (Jn 15, 13).

1.1. «No hay ningún liberal filosóficamente tal que afirme la existencia del libre albedrío humano. Así sucede con Hobbes, Spinoza, Hegel, Fichte, Kant... ¡No hay afirmación de la subsistencia personal del hombre más que en la filosofía cristiana! ¡No hay afirmación de la responsabilidad moral por el libre albedrío humano más que en la filosofía cristiana! No lo hay en el empirismo, en el positivismo, en ningún idealismo de ningún tipo, en ningún materialismo, ni dialéctico ni dogmático...», F. Canals, Mundo histórico y Reino de Dios, (Barcelona 2005) 147.

2. Juan Pablo II, Memoria e identidad, (Madrid 2005) 20-22.

3. «“¿Soy acaso yo el guarda de mi hermano?” (Gn 4,9): una idea perversa de libertad. […] El origen de la contradicción entre la solemne afirmación de los derechos del hombre y su trágica negación en la práctica, está en un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo. [...] La libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho», Juan Pablo II, Evangelium vitae, (Roma 25.III.1995) n. 18-20 (el subrayado es nuestro).

4. I. Berlín, La traición de la libertad, Fondo de cultura económica (México 2004) 23.

5. Ibíd., 102-103.

6. «No hay afirmación de la subsistencia personal ni del libre albedrío más que en la filosofía que va de la Biblia pasando por san Agustín, hasta santo Tomás y la escolástica. Y, no obstante, a este hombre, al que se niega la condición de ser personal, se le dice siempre que es el titular de los derechos humanos, que él mismo se hace su vida, determina sus fines y se autorrealiza», F. Canals, Mundo histórico y Reino de Dios, 147.

7. Aristóteles, Metafísica I, c. 3, 983b1-4 (Madrid 2003) 80.

8. Véase, como botón de muestra, las más de trescientas páginas con más de cinco mil entradas de recopilación bibliográfica sobre el tema de la libertad que componen la obra de N. Rescher, Free Will. An Extensive Bibliography, Ontos Verlag (Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick 2010). Para una introducción contemporánea al tema de la libertad en general véase G. Watson (ed.), Free Will, Oxford University Press (Oxford 2003); R. Kane, The Oxford Handbook of Free Will, Oxford University Press (Oxford 2002).

9. Cf. J. J. Sanguineti, «Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista»: Anuario filosófico 46/2 (2013) 387-403, p. 388. Sanguineti señala como incompatibilitas a autores como Thomas Reid, Roderik Chisholm, Karl Popper, John Searle, Thomas Pink, Carl Ginet, Hugh McCann, Robert Kane, David Wiggins, Peter van Inwagen. Por el contrario, se consideran compatibilistas clásicos como Thomas Hobbes, John Locke, David Hume y John Stuart Mill; entre los contemporáneos se cuentan autores como David Lewis, Daniel Dennett, Peter Strawson, Donald Davidson y probablemente Harry Frankfurt, Cf. Ibíd., p. 388, nota 6 y 7.

10. «Indeed, much of the debate about free will centers around whether we human beings have it, yet virtually no one doubts that we will to do this and that.The main perceived threats to our freedom of will are various alleged determinisms: physical/causal; psychological; biological; theological. For each variety of determinism, there are philosophers who (i) deny its reality, either because of the existence of free will or on independent grounds; [incompatibilismo libertario] (ii) accept its reality but argue for its compatibility with free will; [compatibilismo] or (iii) accept its reality and deny its compatibility with free will», T. O'Connor, «Free Will»: en The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition): https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/freewill/ (la traducción es nuestra).

11. «And for the last 200 years Compatibilism has had powerful support among English-speaking philosophers. There have even been times, as for much of the 20th century, when Compatibilism was the clearly dominant philosophical theory of human freedom. Much discussion of the free will problem in the 20th century was about trying to show that, after all, whatever our ordinary intuition might say to the contrary, freedom of action really consistent with causal determinism. But the fact remains that our natural intuitions are incompatibilist. If our actions are genuinely free, how can they be determined in advance ?», T. Pink, Free Will. A Very Short Introduction, Oxford University Press (Oxford 2004), p. 19.

12. «There seems to be no plausible libertarian account of what human action involves, and how it can be within the control of human agents. If no such account can be provided, we have a choice: seeking refuge in Compatibilism, or lapsing into Scepticism. […] Medieval philosophy did not see human freedom as a problema quite as modern philosophers do. It is true that medieval theories of human freedom were very different from any found in modern philosophy. […] the Middle Ages have much to teach us», Ibíd., p. 20-21 (la traducción es nuestra).

13. J. J. Sanguineti, «Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista»: Anuario filosófico 46/2 (2013) 387-403, p. 387.

14. Cf. Bibliographia Thomistica en http://www.corpusthomisticum.org/bt/index.html. Buscando solamente por el contenido del título de cada entrada de la Bibliographia Thomistica bajo los términos libertad y libre en castellano, en inglés (freedom, free & liberty), francés (liberté, libre), italiana (libertà, libero) y alemán (Freiheit, frei, Willensfreiheit) aparecen más de setencientas entradas.

15. J.-M- Goglin, La liberté humaine chez Thomas d’Aquin. Ecole pratique des hautes études, EPHE (París 2011). Tesis doctoral disponible en https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00595478. Las citas que aparecen en el párrafo citado, por su interés bibliográfico, las reproducimos conforme a la obra citada.

16. B. Lonergan, Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, (Toronto 2005).

17. C. Bermúdez, «Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di san

Tommaso alle lettere di san Paolo»: Annales theologici 4 (1990) 399-421.

18. J.-P. Arfeuil, «Le dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination selon Thomas d’Aquin», RT. 74 (1974) 591-641.

19. J. F. Wippel, Metaphysical Themes in Thomas Aquinas, (Washington 1984) 243-270: «Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom».

20. H.-J. Goris, Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God’s Infaillible Foreknowledge and Irrestible Will, (Utrecht-Leuven 1996).

21. M. Corbin, Du libre arbitre selon saint Thomas d’Aquin, (Paris 1992) 7-13: «Nature et liberté».

22. O. Lottin, «Le libre arbitre chez saint Thomas d’Aquin»: RT 12 (1929) 400-430.

23. J. Laporte, «Le libre arbitre et l’attention selon S. Thomas» : Revue de Métaphysique et de Morale 38 (1931) 61-73 ; 39 (1932) 199-223; 41 (1934) 25-57.

24. F. Bergamino, La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d’Aquino, (Roma 2002).

25. D. M. Gallagher, «Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas»: AGPH. 76 (1994) 247-277.

26. L. Dewan, «St Thomas and the Causes of Free Choic»: Acta Philosophica, 8 (1999) 87-96.

27. M. Piñon, The Nature and the Causes of the Psychological Freedom or Psychical Mastery of the Will over its Acts in the Writings of St. Thomas, Universidad de Santo Tomás (Manila 1975).

28. T. Alvira, Naturaleza y Libertad, estudio de los conceptos tomistas de ‘voluntas ut natura’ y ‘voluntas ut ratio’, (Pamplona 1985).

29. A. A. Robiglio, L’impossibile volere. Tommaso d’Aquino, i tomisti e la volontà, (Milano 2002) 3-42: «La struttura delle volizioni alla luce di Summa theologiae, III, q. 18».

30. R. Garrigou-Lagrange, «Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas»: RSPT., 1 (1907) 641-673; 2 (1908) 5-32.

31. R. Lauer, «St Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election»: The New Scholaticism 28 (1954) 297-319.

32. M. Wittmann, «Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin»: Philosophisches Jahrbuch 40 (1927) 170-188; 285-305.

33. K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten : Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, (München 1971); Id., «The Bases and Meaning of Freedom in Thomas Aquinas»: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 48 (1974) 99-111; Id., «Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit»: Rivista di Filosofia Neoscolastica 66 (1974) 946-974.

34. D. Welp, Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, (Fribourg 1969).

35. A. Giannatiempo, «Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso»: Divus Thomas 74 (1971) 131-137.

36. A. W. J. Harper, «St. Thomas and Free Will»: Indian Philosophical Quarterly 7 (1979) 93-99.

37. H.-M. Manteau-Bonamy, «La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question Disputée De Malo»: AHDLMA 46 (1979) 7-34.

38. B. J. Shanley, «Divine Causation and the Human Freedom in Aquinas»: American Catholic Philosophical Quaterly, 72 (1998) 447-457.

39. O. Lottin, «Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277»: RTAM 7 (1935) 52-69; 156-173.

40. G. Montarini, Determinazione e libertà in san Tommaso d'Aquino, (Roma 1962).

41. M. R. Fischer, «El orden al Bien y la libertad humana»: Revista Patristica et Mediaevalia 7 (1986) 65-82.

42. É.-H. Wéber, «L'enchaînement vertu-liberté»: Angelicum 54 (1977) 377-

393.

43. J. I. Murillo, «Hábito y libertad»: en B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrorchi (ed.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Age, vol. II (New York-Ottawa-Toronto 1995) 281-285.

44. B. Mondin, «Libertà (Proprietà della volontà)»: Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino, Edizioni Studio Domenicano 2000, p. 667

45. J.-M- Goglin, La liberté humaine chez Thomas d'Aquin. Ecole pratique des hautes études, EPHE (París 2011), p. 9-12.

46. J. J. Sanguineti aporta una serie de autores, de los cuales algunos hacen una interpretación más compatibilista de santo Tomás: A. Kenny, Aquinas on Mind (Routledge, Londres/Nueva York, 1993) 77-80; C. P. Zoller, «Determined but Free»: Philosophy and Theology 16 (2004) 25-44; W. M. Grant, «Aquinas among Libertarians and Compatibilists: Breaking the Logic of Theological Determinism»: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 75 (2001) 221-235; B. J. Shanley, «Divine Causation and Human Freedom in Aquinas»: American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998) 99-122. En la línea de la interpretación incompatibilista de santo Tomás están autores como E. Stump, Aquinas (Routledge, Londres/Nueva York, 2003) 277-306; S. E. Cuypers, Thomistic Agent-Causation, en J. Haldane (ed.), Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions, University of Notre Dame Press (Notre Dame, Indiana 2002) 90-108; Y. Kim, Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin (Akademie, Berlín, 2007); S. Macdonald, «Aquinas's Libertarian Account of Free Choice»: Revue Internationale de Philosophie 52 (1998) 309-328; T. Hoffmann, «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin»: Archiv für Geschichte der Philosophie 89 (2007) 122-156.

47. Por «intelectualismo» o «voluntarismo» entendemos aquella concepción que reduce, respectivamente, al entendimiento o a la voluntad toda la razón de libertad en el hombre. Ya sea que la reducción se obre en la eficiencia o en la formalidad de cada una de las potencias. En cualquier caso se ignora, en último término, la pertenencia de la libertad a la perfección de la persona, de su ser personal, de cuya plenitud ontológica, brotan directamente ambas potencias según un orden que santo Tomás respeta en la descripción del libre albedrío. «Même si les étiquettes de "volontariste" et "intellectualiste" ne sont pas précises, elles peuvent servir à distinguer entre deux tendances principales des

théories scolastiques de la liberté : certaines théories de la liberté affirment, d'autres nient, que la volonté puisse agir à l'encontre du jugement pratique de l'intellect. Celles-là on peut les appeler volontaristes, celles-ci intellectualistes», T. Hoffmann, «"Liberté de qualité" et "liberté d'indifférence"» en M. S. Sherwin & C. Steven (ed.), Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale, Etudes d'éthique chrétienne, Academic Press (Friburgo 2009), 57-76, p. 73 nota 53.

48. «Liberum arbitrium, therefore, is the will, but it designates the will not absolutely, but in its relation to the reason. Judgement as such belongs to the reason, but freedom of judgement belongs inmmediately to the will. Still, it is true that St. Thoma's account of freedom is intellectualist in character. […] St. Thomas, while adopting the intellectualist attitude of Aristotle, interprets it in a Christian setting», F. Copleston, A history of Philosophy. Mediaeval Philosophy, vol. 2, part II, The Newmann Press (Westminster, Maryland 1962), p. 101-102 (la traducción es nuestra).

49. A. Millán-Puelles, El valor de la libertad, Rialp (Madrid 1995), p. 77-78. «La libertad trascendental del entendimiento humano hace posible la libertad trascendental de la voluntad humana. Aquélla es el inmediato fundamento de ésta, y lo es no sólo de su posibilidad, sino también de su efectiva realidad. Porque no cabe que nuestro poder de volición, el cual de un modo inmediato presupone nuestro poder de intelección, esté sólo en potencia de su libertad trascendental: ello exigiría el imposible de encontrarse sólo en potencia del objeto formal al cual debe su propia índole específica precisamente como poder volitivo. La voluntad humana es lo que es porque su objeto formal es el bien intelectivamente conocido, no un determinado bien así captado, ni un determinado género de bienes aprehendidos de esa manera. Tal objeto formal es infinito en su línea. Dentro de ella no está sujeto a ningún tipo de limitación, ni siquiera el propio de un género, y en ese sentido es libre con efectiva libertad trascendental», Ibíd., p. 97.

50. C. Fabro, «Freedom and Existence in contemporany philosophy and in St. Thomas»: The Thomist 38 (1974) 524-556, p. 545-547 (la traducción es nuestra). Véanse además su escritos más destacados sobre el tema: C. Fabro, Scritti sulla libertà, Studium (Roma 2013); Id., Riflessioni sulla libertà, EDIVI (Roma 2004). En esta última obra matiza más su posición: «La nostra attesa conclusione è pertanto che la concezione della libertà in S. Tommaso, pur muovendosi nella scia dell'intellettualismo classico, ha degli spiragli notevoli

per soddisfare all’esigenza moderna della principalità dell’io e di conseguenza dell’atto di scelta del “fine concreto esistenziale” come dialettica del doppio rapporto dell’io a se stesso e a Dio (Kierkegaard) ch’è fondamentale e constitutiva nell’atto di scelta. [...] Una lettura, anche la più accurata e docile dei testi tomistici sul nostro arduo tema, specialmente della Iª-IIª, troverebbe facilmente argomenti per temperarne sia l’interpretazione intellettualistica come quella voluntaristica della libertà», Ibíd., p. ٨٠-٧٩.

Para un estudio detallado de la libertad en Cornelio Fabro, véase A. Acerbi, La libertà in Cornelio Fabro, (Roma 2005), quien ha notado la carencia, en C. Fabro, de una fundamentación de la libertad en la perfección y bondad del esse del viviente y en la actualidad comunicativa del actus essendi: «Non appare invece suficientemente sviluppata sul piano metafísico, da parte di Fabro, l’idea della libertà come forma eminente della vita, perciò come forma intensiva dell’essere. [...] In Fabro non si trova poi una compiuta analisi metafisica del bene e dell’agire. Proprio su questa base si sarebbe potuto istituire un nesso tra l’essere e l’attività, sulla base dell’intrinseca perfezione e comunicabilità dell’atto e sull’eminente attualità ontologica dell’agire», Id., La libertà in Cornelio Fabro, p. 251-252.

51. Cf. G. E. Ponferrada, , «El tema de la libertad en santo Tomás: fuentes y desarrollo»: Sapientia 167-168 (XLIII/1988) 7-50, p. 47.

52. Cf. O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, (Lovaina 1948); «Die Änderung im thomasischen Denken über dieses Problem wurde von Lottin zum ersten Mal entdeckt und seither wird sie weithin –trotz des Spektrums der verschiedenen Interpretationen– akzeptiert», Y. Kim, Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, Akademie Verlag (Berlin 2007), p. 16.

53. «Die thomasische Lehre von der Willensfreiheit scheint also, wie Gilson einmal schreibt, in der Mitte zwischen dem Intellektualismus und dem Voluntarismus ihren Platz zu haben: Mit den Intellektualisten ist Thomas darin einig, dass der freie Akt des Willens in der geistigen Erkenntnis und dem reflexiven Urteil fundiert ist, aber er betont, dass die Willensfreiheit selbst die Sache des Willens ist, dessen Tätigkeit von der Tätigkeit der Vernunft real geschieden ist. Mit dem Voluntaristen ist er darin einverstanden, dass der Wille durch sich selbst bewegt wird, ohne der notwendigen Determination durch die Vernunft zu unterstehen, aber damit gibt er die Meinung nicht auf, dass die

Ursache des freien Aktes des Willens im formhaften Sinne in der Vernunft besteht», Y. Kim, Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, Akademie Verlag (Berlin 2007), p. 212-213.

54. S. Th. Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia, Eunsa (Pamplona 2007), p. 392.

55. Ibíd., p. 392.

56. I. Berlin, La traición de la libertad, p. 122-124.

57. H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, libro 3: VII 294-296; VII 351 en I. Berlin, La traición de la libertad, p. 101.

58. Cf. S. Th. Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia, Eunsa (Pamplona ³2007), p. 466.

59. Para la biografía de Orlandis véase el capítulo segundo de nuestra tesina de licenciatura: X. Prevosti, La teología de la historia según Francisco Canals Vidal, Balmes (Barcelona 2015) 66-80. Véanse también, además de las notas biográficas contenidas en el libro compilatorio R. Orlandis, Pensamientos y ocurrencias, Balmes (Barcelona 2000) 23-65, los siguientes números monográficos de la revista Cristiandad, sobre su persona y obra apostólica: Cristiandad 331 (1958); 444 (1968); 708 (1990); 801 (1998); 921 (2008); 933 (2009); Sobre la obra poética y ambiente familiar véase además M. Ferrer, «Ramón Orlandis i Despuig, S.I.: Dios, familia y poesía I y II»: Cristiandad 764 (1995) 17-22; 765 (1995) 23-32. También J. Ricart, Jornaleros de Cristo, (Barcelona 1960) 282-289; y la nota necrológica en La Vanguardia, (Barcelona 26.II.1958) 19; Ibíd., (Barcelona 2.III.1958) 26.

60. «La escuela tomista de Barcelona fue uno de los frutos de la actitud espiritual que caracterizaba a Schola Cordis Iesu, pero que no era una exigencia del apostolado del Corazón de Jesús y de la infancia espiritual. El padre Orlandis sentía el Apostolado de la Oración, al que quería que se sintiese vitalmente vinculada Schola Cordis Iesu, la sección barcelonesa por él fundada, como un servicio ferviente a la Iglesia en el apostolado del Corazón de Jesús». F. Canals, «La escuela tomista de Barcelona, fructificación de Schola Cordis Iesu, ejercicio del "encargo suavísimo" del Corazón de Jesús a la Compañía»: Cristiandad 918 (2008) 15-17 en FCV 1, 380-384; Cf. Id., «La escuela tomista de Barcelona en Schola Cordis Iesu»: Cristiandad 904 (2006) 21-22 en FCV 1, 377-379.

61. «Entre los discípulos, que formó en el tomismo, se encontraban Jaime Bofill y Francisco Canals (1922-2009), con quien se empezó a conocer, a partir de los setenta, la denominada Escuela Tomista de Barcelona. Este grupo intelectual de profesores e investigadores ha desarrollado la filosofía del Aquinate en distintas actitudes y direcciones», M. Garrido et alii (coord.), El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX, Cátedra (Madrid 2005), p. 429. Véase también E. Forment, Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea, Encuentro (Madrid 1998) 47; I. Guiu, «La escuela tomista de Barcelona»: Cristiandad 713 (1990) 27-29. X. Prevosti, La teología de la historia según Francisco Canals Vidal, Balmes (Barcelona 2005) 19-88.

62. Cf. E. Forment, Id a Tomás, (Pamplona 1998) 156. «Entre estos discípulos de Canals se encuentran los profesores universitarios José Mª Petit, José Mª Alsina, Antonio Prevosti, Margarita Mauri, Ignacio Guiu, José Mª Romero, Francisca Tomar, Evaristo Palomar, Misericordia Anglés, Juan Martínez Porcell, Magdalena Bosch, Javier Echave-Sustaeta del Villar, José Manuel Moro, Antonio Amado y Eudaldo Forment. También los profesores de Filosofía: Santiago Fernández Burillo, Juan García del Muro, Pau Giralt, Ignacio Azcoaga Bengoechea, Hug Banyeres, Enrique Martínez, Alex Verdés, Nuria Paredes, Teresa Signes, Fernando Melero, Gregorio Peña, Laura Casellas, Javier Barraicoa, Lluís Seguí Pons, Miguel Angel Belmonte y José Mª Montiu. Igualmente, pueden citarse a los historiadores José Manuel Zubicoa y José Mª Mundet y a los escritores Miguel Subirachs, Jordi Gil, Jorge Soley y José Luis Ganuza», Ibíd, p. 156.

63. F. Canals, «Mis recuerdos del padre Orlandis (2): Acerca de su tomismo»: Cristiandad 811 (1999) 25-29, 25.

64. Ibíd., p. 28.

65. «El carácter originario de su estudio de Santo Tomás explica que no aceptase como fieles al Angélico las sistematizaciones que, como efecto de las polémicas sucesivas, no atendían a la presencia, en su síntesis, de la herencia patrística, en especial de san Agustín, y del neoplatonismo de los Padres griegos, recibido de su maestro Alberto Magno en la obra del Pseudodionisio. Y olvidaban también sus inspiradas exposiciones sobre algunos libros de la Sagrada Escritura», Ibíd., p. 28.

66. Ibíd., p. 28.

67. F. Canals, Unidad según síntesis. Lección magistral leída en la Universitat Abat Oliba CEU en su investidura como Doctor Honoris Causa, (Barcelona 2005) 31.

68. Id., Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador, Scire (Barcelona 2004), p. 38.

69. «No puedo olvidar que si mi maestro Ramón Orlandis inspiró y alentó en nosotros el estudio de la felicidad como plenitud de la vida personal y de la necesaria pertenencia a ella del amor –sugerencia que puso en marcha el trabajo doctoral de Jaime Bofill– o de la naturaleza locutiva del acto intelectual –lo que me orientaría en el estudio que se inició con mi tesis doctoral para llevar después a la redacción de Sobre la esencia del conocimiento–, también insistió en la necesidad de un estudio de la Estética hegeliana con la aristotélica, al que movía Tomás Lamarca –quien, por su muerte demasiado prematura, no pudo llevarlo a realización», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 348-349.

70. FCV 6, 11-248.

71. «Esta tesis de la formación del verbo mental sólo por indigencia la hallamos formulada clásicamente en autores tan representativos como Cayetano, probablemente el introductor de esta doctrina en la tradición tomista [en nota: Cf. In STh. I, q. 27, ad 3 dubium], o en el clásico manual de Gredt [en nota: Elementa, o. c., nn. 462, 2 y 465, 3.]», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 134.

72. «Si se atiende a la estructura del artículo, y al lugar que ocupa en la cuestión De Mente, in qua est imago Trinitatis, se comprenderá que el intento consiste nada menos que en buscar el modo como el alma se conoce a sí misma; […] La cuestión planteada no es pues un simple problema psicológico; por el contrario de él está pendiente la posibilidad misma de explicar el carácter “absoluto” del sujeto cognoscente como tal. Esto explica tal vez que en este pasaje se contenga de un modo concentrado y pregnante una síntesis abreviada de la doctrina de santo Tomás acerca del conocimiento […]. Por esto, y porque solo ascendiendo desde este modo de comprender este conocimiento es posible llegar a concebir la estructura del entender perfecto en cuanto tal, tomaremos nosotros este texto como el punto de partida y el presupuesto fundamental en nuestro trabajo», FCV ٤٦ ,٦.

73. FCV 6, 324 [Para una fundamentación de la metafísica, VII]. Véase el cap. 11, La estructura de la «intelección en sí»: una doble «fase» del acto intelectual, de la tesis doctoral de Canals: FCV 6, 206-229.

74. Según la distinción ya tradicional de Constant, y que retoma Berlin en su ensayo sobre La traición de la libertad, la liberta política «negativa» de los modernos e sla libertad liberal de la no intromisión del Estado en la vida privada. La libertad política «positiva» de los antiguos, sería la libertad, más o menos democrática, de la efectiva participación del ciudadano en la gestión del Estado», A. Verdés, «Ser y auto-conocimiento en la libertad a partir de santo Tomás. Algunos postkantianos, heideggerianos y demás»: Espíritu 149 (64/2015) 151-169, p. 151.

75. «Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit», Agustín de Hipona, De Trinitate IX, 7.

76. Tomás de Aquino, De veritate, q. 24, a. 2, in c.: «totius libertatis radix est in ratione constituta».

77. «Cuando Aristóteles atribuye al linaje de los hombres el "vivir por las palabras discursivas" o cuando santo Tomás afirma que "la raíz de toda libertad está constituida in ratione", o sea en el concepto, están apuntando a la estructura misma y al funcionamiento de la inclinación libre», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 612-613

78. Ibíd., p.36. También, en sentido inverso, reconocía Canals que la misma experiencia de la imposibilidad de una volición libre sin un juicio intencional expreso es una «prueba» del carácter locutivo del conocer: «Una "comprobación" de la naturaleza esencialmente locutiva del conocimiento intelectual podemos encontrarla en la imposibilidad de un apetito elícito sin imagen intencional expresa y, consiguientemente, en la imposibilidad de una volición libre sin juicio expresado interiormente por el sujeto consciente», Id., Tomás de Aquino, un pensamiento…, 128.

79. Explícitamente sostiene Canals que, al decir santo Tomás de Aquino que la raíz de la libertad está en la ratio, no debe interpretarse como si se tratase del carácter discursivo del razonar, es decir del raciocinio propio del entendimiento humano en cuanto limitado e imperfecto: «todo el contexto del pensamiento de santo Tomás de Aquino muestra que no puede entenderse como raíz de la

libertad “la facultad de raciocinio discursivo”, pues en este caso habría que negar la libertad del acto divino de creación. La “ratio” que es raíz constitutiva de la raíz de la voluntad es aquella palabra mental a que aludía también san Agustín, como vimos, al decir que “nadie obra algo queriendo, si no lo ha dicho primero en su corazón”», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 609, nota 18.

80. Tomás de Aquino, De veritate, q. 24, a. 2, in c: «tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet […] unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquis se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium».

81. J. Bofill, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, Edicions Ariel (Barcelona 1967) 99-106, p. 102-103. En un plano aún más ontológico, con Canals y Bofill, A. Verdés establece el siguiente paralelismo entre la duplex cognitio y la libertad: universalidad trascendental y autonomía vitalmente espiritual: «Así como la luz del ser, respecto de la verdad, tanto puede ser la luz que proporciona el ente y sus primeros principios, como la propia luz intelectual del alma que “abstrae” connaturalmente el ente. Así también la libertad del ser, respecto del bien, tanto podría referirse a la libertad que proporciona el ente, según su “universalidad trascendental” respecto de toda cosa particular, como a la libertad que proporciona el acto de ser inmaterial del alma, según su “autonomía vitalmente espiritual”», A. Verdés, «Ser y auto-conocimiento en la libertad a partir de santo Tomás. Algunos postkantianos, heideggerianos y demás»: Espíritu 149 (64/2015) 151-169, p. 166.

I. La libertad en santo Tomás de Aquino

I.1. Planteamiento

I.1.1. El término libertas en los escritos de santo Tomás

En la totalidad de las obras auténticas de santo Tomás de Aquino nos encontramos con una presencia comparativamente escasa de los términos libertas o libero arbitrio[82]. Los mil novecientos casos del vocablo libero arbitrio (1900) y los poco más de ochocientos de su correlativo libertas (812), son proporcionalmente pocos en comparación con la frecuencia de la ocurrencia de palabras como Deus (63.985), homo (41.807), intellectus (34.172), bonum (32.609), Christus (29.046), natura (24.327), voluntas (14.163), gratia (13.419) o incluso del término amor (7.499) o appetitus (5.120)[83].

Prueba de ello son también los mapas sinópticos, que encontramos en el Corpus Thomisticum, elaborados a partir del análisis de afinidad de dichas palabras en las obras del Aquinate. En dichos gráficos se refleja la coocurrencia de los lemmata (las palabras más significativas elaboradas por el Index Thomisticus) y las diversas relaciones de afinidad de las mismas[84]. Destaca, en este sentido, la ausencia de nuestro lemma, libertas o libero arbitrio. Solamente en los mapas sinópticos del Scriptum super Sententiis y de las Quaestiones disputatae de malo, aparece la relación libero - arbitrio, aunque completamente aislada del resto de lemmata del diagrama de coocurrencia.

Esta constatación empírica, aunque de poco valor filosófico, nos introduce sin embargo, por una parte, en la ubicación del tema de la libertad en santo Tomás de Aquino en el conjunto de su obra y de su contexto histórico (1.2.) y, por otra parte, en orden a orientar metodológicamente nuestro primer acercamiento a los escritos del Aquinate (1.3.).

I.1.2. Contexto histórico y doctrinal

No tiene santo Tomás un tratado de la libertad, ni acostumbra a considerarla en términos absolutos, como es habitual en la filosofía moderna. En este sentido puede comprobarse que generalmente el término libertas casi no aparece predicado sustancialmente, antes bien ya cualificando al juicio, la voluntad o la elección, ya de modo especificado y restringido por algo: libertad de coacción, libertad de pecado, etc[85]. La razón de esta ausencia, que al lector contemporáneo puede extrañar, se debe en gran parte a las raíces históricas del tratamiento de la libertad humana a partir de las cuales santo Tomás afrontó esta cuestión en el conjunto de su pensamiento[86].

No es aquí el lugar para exponer el recorrido histórico del tema de la libertad desde la antigüedad hasta los tiempos del Doctor Angélico. Sin embargo, es un hecho comúnmente reconocido que con el cristianismo el tema de la libertad humana recibió un nuevo horizonte y una profundidad de la que carecía en los grandes pensadores clásicos[87].

A san Agustín se debe especialmente este progreso en la profundización de la libertad: la inserción del tema de la libertad en el marco de la fe cristiana, en relación a la gracia y a la teología del espíritu humano –imagen de la doctrina trinitaria sobre Dios-, fue decisiva para este progreso[88]. La herencia agustiniana y patrística en torno a la libertad se transmite, por tanto, a los siglos posteriores en el marco teológico de la cuestión de la gracia de Dios, la permisión del mal y la presciencia divina por medio de autores como san Juan Damasceno[89], san Anselmo[90] o san Bernardo[91]. Finalmente, santo Tomás de Aquino recibió todo este cuerpo doctrinal y su articulación metódica en la sistematización y recopilación que supuso la obra del llamado maestro de las sentencias, Pedro Lombardo[92]. Sin embargo, en torno a la obra de Pedro Lombardo, que define el libre arbitrio como «facultas rationis et voluntatis»[93], surgió una polémica sobre el sujeto del libre arbitrio, al que se atribuye como acto propio la elección. El término «facultad» dio origen a esta discusión, aunque la polémica tiene sus

raíces ya en la antigüedad. Pues en Aristóteles se percibe ya una cierta vacilación sobre la naturaleza de la elección, que santo Tomás recoge en sus escritos[94]. Esta incertidumbre sobre la naturaleza de la potencia sujeto de la elección, unida a la definición del maestro de las sentencias, suscitó el debate en el cual debe enmarcarse el tratamiento que hace el Aquinate de la cuestión que nos ocupa. Así pues, la definición de Pedro Lombardo suscitó una discusión en torno a la valoración del entendimiento, la voluntad o una tercera facultad como sujetos del libre arbitrio[95].

Así se explica que el tema de la libertad, tratado originariamente desde Aristóteles como un tema característico del acto electivo del hombre y que, a partir del cristianismo, se pone en relación a la gracia, a la presciencia divina y a la permisión del mal, finalmente en los inicios de la escolástica derive en una cuestión ya más filosófica sobre la naturaleza facultativa y psicológica del libre acto electivo[96].

Por otra parte, como ha mostrado Y. Kim, el debate –aunque implícito, pero real– entre santo Tomás y sus contemporáneos, especialmente con Walter de Brugge y Gérard d’Abbeville, de la escuela franciscana voluntarista, y la condena en 1270 de las tesis averroístas, fue la ocasión para la precisón en sus escritos posteriores acerca de la posibilidad y límites del movimiento de sí misma de la voluntad respecto del entendimiento[97].

Este contexto histórico explica que, por una parte, el tratamiento de la libertad, en los escritos de santo Tomás, se ciña, en cuanto al planteamiento, al orden de las cuestiones y al enfoque metodológico en general, al tema de la facultad del libre albedrío cuyo acto es el acto electivo. Pero el contexto histórico en el que se sitúa no excluye, antes bien exige en sí mismo, una precisa fundamentación metafísica del libre albedrío, más allá de la vinculación con una facultad en particular, desde una concepción ontológica de la libertad como perfección de ser, como ha notado acertadamente A. Zimmerman:

Toda actividad es expresión de la naturaleza de un ser. “Agere sequitur esse”, esto es: en el acto libre se manifiesta una naturaleza, constituida de tal manera que pueda realizar dicho acto, por lo cual ella misma debe ser libre. Si el hombre puede elegir libremente, entonces debe decirse de él mismo que es libre. Solamente esta sencilla reflexión nos hace intuir, que la doctrina sobre la libertad de Tomás en su totalidad, que reposa sobre el debate en torno a “liberum arbitrium”, no se limita a lo que una y otra vez, con un matiz de desprecio, se denomina como “libertad del acto” [Aktfreiheit] o “libertad de elección” [Wahlfreiheit]. Nuevos y muy fundamentados trabajos sobre la filosofía de la libertad de santo Tomás muestran, por lo demás, –a veces sólo por su extensión–, cuántos aspectos del tema de la libertad están claramente en su pensamiento. Que por “libertad” no entiende sólo la “libertad del acto” explica, tal vez, que hable de grados de perfección de la libertad[98].

Por este motivo, una lectura atenta a la totalidad de su obra y pensamiento debería reconocer que detrás de este uso preciso del término «libre arbitrio» hay un concepto analógico de libertad que entra en relación directa con toda la metafísica de santo Tomás sobre el concepto de bien, su apetición y el dinamismo volitivo de los vivientes intelectuales. En qué sentido y de qué manera hay una fundamentación metafísica del libre arbitrio del acto electivo se verá al hilo del estudio directo de los textos relativos a dicha cuestión particular.

I.1.3. Método y selección de obras

Sobre esta base del contexto histórico y doctrinal de la idea de libertas en santo Tomás de Aquino, nuestro trabajo se centrará en adelante en la recopilación y análisis de los textos que reflejen su pensamiento. Sin embargo, no tendría sentido reseñar todas las referencias que se puedan encontrar en los escritos de santo Tomás sobre la libertad. Por la extensión de las mismas y por la reiteración, en muchas ocasiones, de las ideas fundamentales y, teniendo en cuenta la finalidad de este capítulo preliminar, parece más razonable ceñirse inicialmente a los lugares comunes en que trata del libre arbitrio[99].

Estos lugares comunes se encuentran, comprensiblemente, en las obras principales de santo Tomás. Así, por ejemplo, en el segundo libro del Scriptum super Sententiis de Pedro Lombardo (distinciones 24 y 25); en las cuestiones 22 y 24 del De Veritate; en los capítulos 88, 48 y 73 del primer, segundo y tercer libros, respectivamente, de la Contra Gentes; en las cuestiones 19, 59 y 83 de la primera parte de la Summa Theologiae; y, finalmente, en la cuestión sexta del De Malo. A estos textos principales hemos añadido alguna otra referencia que nos ha parecido destacable.

Para una mayor comprensión de los textos del Aquinate hemos adoptado, metodológicamente, un orden cronológico. Así esperamos poder valorar, como se ha advertido en la introducción, entre la hipotética evolución doctrinal de nuestro autor o la natural precisión y explicitación de la unidad de su pensamiento acerca de la libertad. Y así, por lo mismo, confiamos respetar mejor el contexto histórico en el cual santo Tomás desenvuelve su pensamiento sobre la libertad en relación al debate establecido en su época.

Para facilitar este cometido hemos procurado presentar primero una exposición analítica de las cuestiones de cada obra de santo Tomás recogiendo las líneas

argumentativas y centrales del texto. En esta exposición nos esforzamos en respetar la terminología y las expresiones del mismo santo Tomás conforme al texto de la obra estudiada, evitando observaciones propias que, en tal caso, hemos consignado en nota a pie de página. Después de cada exposición establecemos unas conclusiones que pretenden resumir y sintetizar los núcleos de cada obra. Así esperamos obtener una herramienta práctica para la comparación de las distintas conclusiones que sacaremos de cada obra. Creemos que así se facilita el estudio comparativo y la constatación, en tal caso, de un progreso, continuidad o cambio en la doctrina del Aquinate.

I.2. La libertad en santo Tomás de Aquino

I.2.1. Scriptum super Sententiis

El Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo constituye la primera obra mayor de Tomás de Aquino (1224-1274), fruto de su enseñanza como bachiller al comenzar su primera estancia en París (1252)[100]. Esta eminente obra representa ya el genuino pensamiento del Aquinate, tanto en filosofía como en teología. La obra de Pedro Lombardo (~1090-1160), objeto del Comentario, le ofrecía un capital patrístico bien ordenado, que el Aquinate desarrolló y superó resueltamente.

La materia de las Sentencias se distribuye en cuatro libros: I. Dios Uno y Trino; II. Dios Creador; III. La Encarnación del Verbo y su obra de Redención; IV. Los Sacramentos y la Escatología. El segundo libro, sobre la creación, es donde el Doctor común trata el tema que nos interesa: después de presentar la obra de la creación se introduce el tema del pecado, su origen, y por tanto la capacidad de pecar. La ya mencionada definición de Pedro Lombardo del libre arbitrio, «facultas voluntatis et rationis», y toda la polémica posterior serán el eje central sobre el que girará el comentario de santo Tomás en las distinciones 24 y 25 de este segundo libro.

I.2.1.1. El libre arbitrio como potencia del pecador (dist. 24)

La distinción 24 trata sobre el libre arbitrio en cuanto potencia del pecador y se subdivide en tres cuestiones de cuatro artículos las dos primeras y seis la tercera. La segunda y tercera cuestión de esta distinción se refieren a los apetitos inferiores y al pecado, con lo cual, no nos interesan sino indirectamente. En cambio, en la primera cuestión el Aquinate se pregunta si la libertad es un hábito (a.1), una o varias potencias (a.2), si se distingue de la voluntad y de la razón (a.3) y si Adán pudo evitar el pecado original (a.4). Como nota Lottin, santo Tomás sigue en gran parte el mismo orden y contenido de cuestiones que plantea Alejandro de Hales en su Summa theologiae[101]. Además, la cercanía con algunos textos de san Buenaventura[102] y el mismo desarrollo que hace el Aquinate de las cuestiones, a partir de lo que han dicho otros autores, nos confirma que santo Tomás está al inicio de su reflexión en torno a la libertad y aún muy ligado al debate de su época.

En efecto, en la respuesta al primer artículo refuta la opinión de aquellos –según Lottin se trata principalmente de san Buenaventura–[103] que sostenían que el libre arbitrio era «la misma habilidad [habilitas] de la potencia para pasar al acto o la facilidad que tiene una potencia en virtud de la ayuda que recibe de otra»[104]. Esta opinión no utiliza correctamente el término hábito dado que lo identifica con la misma potencia, de la que –si usamos el nombre con propiedad– el hábito es una cualidad a la que informa y perfecciona. Por otra parte, otros autores –entre ellos Alejandro de Hales–[105] opinaban que el libre arbitrio designa la potencia, no en sentido absoluto, sino la potencia habitual [potentia habitualem]. Es decir, la voluntad en cuanto perfeccionada por el hábito adquirido. Sin embargo, santo Tomás niega que el libre arbitrio designe la potencia habitual por una doble razón: porque el dominio o posesión misma del acto pertenece a la naturaleza de la voluntad y no es algo adquirido o sobrevenido. Asimismo, no es posible identificar el libre arbitrio con el hábito de la potencia ya que, por definición, el hábito es aquello por lo que se hace algo bien; por el contrario, el libre arbitrio se encuentra indiferente respecto del bien y del mal[106]. Si el libre arbitrio no es un hábito, impropia ni propiamente hablando, sólo queda que sea una potencia.

En el segundo artículo plantea entonces santo Tomás si el libre arbitrio designa muchas o una sola potencia. Una vez más rechaza primero las opiniones que no comparte[107]. El libre arbitrio no es un conjunto de varias potencias, al modo de un todo universal, refuta santo Tomás. El todo universal abarca en un mismo concepto la razón común de todas sus especies. Por lo tanto si el libre arbitrio fuera un universal de todas las potencias, todas ellas deberían participar de la razón de libre arbitrio. Pero esto no es posible porque el acto del libre arbitrio, la elección, como cualquier acto pertenece a una sola potencia como su sujeto. Por otra parte, sostiene el Aquinate, el libre arbitrio tampoco puede designar un todo integral de potencias dado que las potencias no pueden ser parte de algo único simpliciter. Pues la potencia es simple, no compuesta. Y tampoco cabe que el libre arbitrio se conciba como un hábito entre potencias pues sería, de nuevo, tomar el nombre de hábito impropiamente y no comprender que éste no puede perfeccionar a dos potencias directamente, ya que el hábito se ordena al acto de la potencia que cualifica. Con lo cual, concluye el Doctor Angélico, el libre arbitrio reúne varias potencias no esencialmente sino según la virtualidad de una en la otra. Virtualidad que procede del mismo orden de originación de las potencias a partir de la esencia del alma:

Pues ocurre en las potencias del alma que, al surgir todas de la esencia del alma como las propiedades viene de lo esencial de la cosa, hay, con todo, cierto orden de esta clase de origen, de modo que el origen de una potencia presuponga el origen de otra, mediante la cual proceda de algún modo de la esencia del alma. […] Y por eso ocurre que, así como la virtud de la esencia del alma se encuentra en una potencia, así se encuentra también la virtud de una potencia precedente en la subsiguiente[108].

Así pues «el libre albedrío reúne la virtud de la voluntad y de la razón, por lo cual se dice que es una facultad de ambas»[109]. Resuelta la dificultad de la naturaleza facultativa del libre arbitrio resta por tratar cuáles son las potencias que conforman este «todo virtual»[110] cuyo acto propio es la elección.

En el tercer artículo, y último para nuestro interés, de la cuestión que nos ocupa responde el Aquinate a la pregunta si el libre albedrío es distinto de la voluntad y la razón[111]. Que el libre arbitrio no es una potencia distinta de la voluntad o la razón, sostiene el Angélico, se sigue no sólo de lo que concluyeron los filósofos que no hallaron en las potencias del alma más que entendimiento y voluntad, sino sobre todo del análisis del acto propio del libre arbitrio: la elección.

En efecto, dice el Filósofo (Ethica, VI, 2) que la elección es: o inteligencia deseosa [intellectus appetitivus] o deseo inteligente [appetitus intellectivus]. Y esto es lo que parecen sugerir sus palabras: que la elección es un acto del apetito de la voluntad, en cuanto que, no obstante, permanece en ella la virtud de la razón y del intelecto. […] Y así elegir será principalmente un acto de la voluntad, pero no absolutamente, sino en cuanto permanece en ella la virtud del intelecto o razón que aconseja. De ahí que el libre albedrío designa a la voluntad considerada de ese modo, y no absolutamente[112].

Con lo cual, de las respuestas a las preguntas planteadas en esta cuestión, resulta que el libre arbitrio designa la facultad, es decir la potestad[113], de realizar el acto de elección por parte de la voluntad en cuanto está ordenada por la razón[114]. Esta ordenación o virtualidad de la razón sobre la voluntad se sigue, como hemos visto, del mismo orden de originación de ambas potencias a partir de la esencia del alma.

I.2.1.2. Condiciones del libre arbitrio (dist. 25)

Santo Tomás, después de tratar, en el comentario a la distinción precedente, la naturaleza ontológica del libre albedrío en el marco de la psicología del acto humano, estudia, en la distinción siguiente, la naturaleza y condiciones del libre albedrío en cuanto libre. Para ello distribuye los cinco artículos de la cuestión única de la siguiente manera: si en Dios hay libre arbitrio (a.1), si puede ser obligado (a.2), si se extiende a todas las obras humanas (a.3), si puede aumentar o disminuir (a.4) y si se distingue de tres modos (a.5).

Siguiendo el discurso del texto de Pedro Lombardo santo Tomás tratará, en el primer artículo, de esclarecer aquello que es esencial al libre albedrío y que, por tanto, puede encontrarse también en Dios y en los ángeles. A lo cual, en sentido negativo, afirma que «no pertenece a la razón de libre albedrío el estar indeterminadamente abierto al bien o al mal, porque el libre albedrío de suyo está ordenado al bien, ya que el bien es el objeto de la voluntad, y no tiende al mal más que por algún defecto»[115]. Positivamente, en cambio, la elección y «el poder realizar o no realizar alguna acción»[116], sí pertenece a la razón de libre albedrío. Por tanto, Dios y los ángeles poseen libre albedrío, en cuanto son capaces de realizar elecciones[117]. Lo esencial de la elección es precisamente la determinación de la voluntad por un acto de algo en orden a un fin. «Ahora bien, es necesario que la determinación del agente a alguna acción proceda de algún conocimiento que establece de antemano el fin a esa acción»[118]. Con lo cual, dado que determinar el fin y el orden de aquello que es para el fin supone el conocimiento y juicio sobre la propia acción, solamente la naturaleza intelectual posee libre albedrío:

Ningún agente puede establecer el fin para sí mismo a menos que conozca la razón de fin y el orden de aquello que es para el fin, lo cual se da sólo en los que tienen intelecto. De ahí que el juicio sobre la acción propia se da sólo en los que tienen intelecto, como si estuviera en su potestad elegir ésta o aquella acción, por lo que se dice también que tienen el dominio de sus actos; y por eso se encuentra

el libre albedrío sólo en los que tienen intelecto[119].

Este es el caso del hombre, cuya naturaleza intelectual, le confiere la facultad del libre albedrío. Sin embargo, expone santo Tomás en los artículos segundo y tercero, dada su condición corporal, su capacidad de elección libre puede estar, en cierto sentido, condicionada o forzada. La coacción puede considerarse por parte del objeto de la potencia apetitiva o por parte del mismo sujeto o potencia[120]. Por parte del sujeto, la voluntad no puede ser coaccionada de ningún modo en sus actos elícitos porque no tiene órgano material al que esté unida. Pero sí puede ser forzada en los actos imperados, puesto que no surgen de la misma voluntad y pueden, por tanto, ser obligados[121]. En cuanto al objeto, la voluntad «permanece en su potestad elegirlo o no» y, por tanto, no está obligada bajo necesidad por la bondad del objeto[122]. A no ser que el objeto posea toda la razón de bien como fin último. En tal caso, reconoce santo Tomás, «la voluntad no puede no quererlo»[123], porque al contener en sí toda la razón de bien no le es posible a la voluntad no adherirse a tal bien en razón de algún aspecto que no colme el apetito de felicidad. Con lo cual, concluye el Aquinate, el hombre posee libre arbitrio en todo aquello que cae bajo elección, salvo en la determinación a apetecer la felicidad, y está libre de coacción, aunque no de ciertas inclinaciones condicionantes:

Por eso ocurre que, en todo lo que cae bajo la elección, la voluntad permanece libre, teniendo sólo determinación a apetecer naturalmente la felicidad y no determinadamente esto o aquello. Sin embargo, aunque no pueda ser coaccionado, puede, no obstante, ser inclinado a hacer algo por algunas disposiciones y hábitos por los que se hace más inclinado a elegir una opción[124].

En este sentido, santo Tomás precisa la noción de coacción y precisa que ésta puede ser perfecta y suficiente, por parte de la disposición, y se denomina compulsión [compulsio] o simple coacción [simpliciter coactatio], o imperfecta e insuficiente, que se llama inducción o impulso [impulsio][125]. Conforme a la coacción imperfecta, en el artículo cuarto, santo Tomás admite una graduación de la libertad. Pues, aunque «es natural y esencial al libre albedrío que no sea

obligado suficientemente por una acción compulsiva»[126], puede, no obstante, ser impulsado insuficiente e imperfectamente hacia algo. Así, dado que aquello que impulsa o induce el libre arbitrio a algo determinado es susceptible de mayor o menor fuerza impulsiva, puede decirse que la libertad en el hombre puede aumentar o disminuir. Tal graduación será, consecuentemente, según la disposición de la potencia de cada hombre; es decir según su hábito o virtud: «la libertad respecto a lo que dispone sigue al hábito y al acto, y, por tanto, varía según la diversidad de los actos y de los hábitos»[127]. Esta libertad variable, que admite grados según el hábito y el acto, la denomina santo Tomás «libertas a disponentibus», porque es libertad o indeterminación respecto a lo que dispone a las potencias para obrar.

En cambio, la «libertad de la necesidad» [libertas a necessitate] es la que sigue a la misma naturaleza de la potencia en tanto que no sufre compulsión o simple coacción. Por ello se denomina también «libertad de coacción»[128]. Sobre esta libertad de coacción, a veces también llamada más impropiamente «libertad de no coacción», santo Tomás sostiene lo siguiente:

Tal libertad no aumenta ni disminuye esencialmente, sino sólo accidentalmente, pues toda propiedad que sigue a una naturaleza, cuanto aquella naturaleza se encuentra más noblemente en alguno, tanto más perfectamente se participa, modo según el cual se dice que el hombre es menos inteligente que el ángel. Y también así la libertad de coacción [libertas a necessaria coactione] se encuentra más noblemente en Dios que en el ángel, y en un ángel más que en otro, y en el ángel más que en el hombre[129].

La razón de esto está en la diversa y gradual participación que cada agente libre tiene en la causa de su libertad, a saber, la naturaleza intelectual:

Todo lo que sigue a alguna naturaleza determinada se encuentra de igual modo en todos los que poseen esa naturaleza. Ahora bien, la naturaleza intelectual no se encuentra de igual modo en Dios, en el ángel y en el hombre. Luego tampoco

la libertad de la coacción [libertas a coactione] está de igual modo en todos. […] En la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se da de modo más o menos noble, la libertad misma también aumenta o disminuye de algún modo[130].

Con lo cual la libertad de coacción, que supone la remoción de toda necesidad o coacción perfecta, aunque en la naturaleza de cada agente libre no aumenta ni disminuye en su esencia puede, en cuanto a su razón formal, ser participada en órdenes diversos según el grado de perfección de la naturaleza intelectual. Además, de esta libertad de coacción, en el artículo quinto, santo Tomás distingue otros dos modos de libertad relativos a la «libertas a disponentibus» que se siguen de la ausencia de cualquier coacción imperfecta o insuficiente. A saber, la libertad de pecado [libertas a peccato], en el sentido de que está libre de todo impulso o impedimento per se, como los hábitos o las disposiciones del alma, y la libertad de miseria [libertas a miseria], que remueve los impedimentos accidentales propios de lo corpóreo, como las penalidades o incapacidades, que obstaculizan el uso del libre albedrío[131].

Finalmente, santo Tomás compara la distinción de Pedro Lombardo de las tres libertades, «libertas a coactione», «libertas a peccato» y «libertas a miseria», con la clasificación de san Bernardo: «libertatem arbitrii», «libertatem consilii», y «libertatem complaciti». Y aunque reconoce la validez de esta distinción, muestra que el Maestro de las Sentencias distingue el libre albedrío per se según aquello respecto de lo cual hay libertad. En cambio, san Bernardo distingue la libertad según el término al que se dirige [terminum ad quem], es decir, según aquello que cae bajo la elección[132]. Esta distinción de san Bernardo se hace, por tanto, según el objeto de elección que puede ser el bien honesto, el bien útil o el bien deleitable.

I.2.1.3. Conclusiones

Las conclusiones de esta sección, como en todas las secciones siguientes, pretenden mostrar de forma concisa, para su posterior comparación con otros escritos de santo Tomás, el contenido fundamental de cada obra. Para mayor claridad y precisión en este cometido seguiremos el siguiente orden que ahora establecemos:

1. Primero resumimos las tesis principales que pertenecen a la tradición que precede a santo Tomás y que él asume en sus escritos explícita o implícitamente.

2. En segundo lugar referimos la solución del Aquinate en relación al debate sobre la naturaleza ontológica y psicológica del libre albedrío.

3. En tercer lugar tratamos de lo peculiar del libre albedrío en el hombre. Primeramente respecto de la libertad de especificación, es decir, todo cuanto se refiere a la libertad respecto del fin.

4. En cuarto lugar reflejaremos particularmente todo cuanto haga referencia a la libertad de ejercicio, es decir, todo cuanto se refiere al principio y ejercicio del acto libre y de los diversos modos o grados de coacción o disposición.

5. En quinto lugar buscamos aquellas referencias de cada texto que nos hablen de lo distintivo de cada peculiar participación de la libertad en las distintas naturalezas o, al menos, de la existencia de una diversidad participada.

6. En sexto y último lugar extraemos lo que, a nuestro juicio, en cada obra de santo Tomás aparece como esencial y propio de la libertad; y aquello en lo que, en último término, encuentra su fundamento ontológico.

Según este criterio y del estudio de las dos distinciones principales sobre el libre arbitrio en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo podemos concluir las siguientes afirmaciones:

1. Santo Tomás asume las principales afirmaciones de la patrística y la escolástica sobre la libertad[133]:

a. El reconocimiento del libre arbitrio en el hombre, en los ángeles y en Dios[134].

b. La atribución de la causa del libre arbitrio en la naturaleza racional –en el sentido de intelectual y espiritual– de todo agente libre[135].

c. La existencia del libre arbitrio en los bienaventurados aunque, por la gracia de Dios, permanecen en el bien y no pueden obrar el mal[136].

d. Consecuentemente, la no pertenencia a la razón de libre albedrío de la defectibilidad hacia el mal a pesar de la indeterminada apertura del hombre viador al bien y al mal[137].

e. La división terminológica de Pedro Lombardo en libertad de coacción, de pecado y de miseria en el marco de una clasificación conceptual propia y más

elaborada en torno a las disposiciones habituales.

2. El Doctor Angélico resuelve el debate de su época sobre la naturaleza ontológica del libre arbitrio en el hombre negándole cualquier carácter habitual, tanto en sentido de cualidad como de facilidad operativa. Niega asimismo que sea una potencia distinta del entendimiento o la voluntad. Por el contrario, sostiene que el libre arbitrio designa la facultad, en el sentido de potestad o capacidad, de elección de la voluntad bajo la virtualidad u orden de la razón.

3. Distingue entre la coacción que puede ejercerse por parte del objeto o por parte del sujeto. En cuanto al objeto, «por más que algo se muestre como bueno, permanece en su potestad elegirlo o no». Pero reconoce, aún sin atribuirle el carácter de «necesario», que «si se propone a la voluntad algún bien que tenga la razón completa de bien, como el fin último, por el que todo es apetecido, la voluntad no puede no quererlo». Por tanto, permanece libre en todo lo que cae bajo elección, teniendo sólo determinación a apetecer naturalmente la felicidad, el fin último[138].

4. En cambio, en cuanto al sujeto, la voluntad, por no estar unida a órgano alguno (por ser inmaterial), no puede ser obligada en sí misma, pero «puede ser inclinada a hacer algo por algunas disposiciones y hábitos por los que se hace más inclinada a elegir una opción». Incluso, a pesar de su inmaterialidad, también puede ser coaccionada, en cierto modo, «ya que, como sin los órganos no puede tener operaciones, cuando son obligados los órganos, las mismas potencias son impedidas u obligadas, y sus actos son forzados violentamente». Por esto distingue dos modos de coacción: la compulsión, que es coacción perfecta y suficiente [compulsio] y la impulsión, a saber, coacción imperfecta e insuficiente [impulsio]. Ambos modos de coacción pueden obligar a la voluntad ya sea según violencia, en cuanto la coacción es perfecta e impone necesidad en el acto por la unión con sus órganos, o dispositiva por la inclinación de los hábitos cuya fuerza coercitiva no obliga necesaria, sino imperfectamente[139].

5. La libertad de coacción, que se toma por parte del sujeto en cuanto que no puede ser obligada, no aumenta ni disminuye esencialmente en su naturaleza. Pero en «cuanto aquella naturaleza se encuentra más noblemente en alguno, tanto más perfectamente se participa. […] Y así también la libertad de coacción se encuentra más noblemente en Dios que en el ángel, y en el ángel más que en otro, y en el ángel más que en el hombre». Sin embargo, la libertad respecto a lo que impulsa y dispone, «aumenta y disminuye, y se adquiere y se pierde, en la medida en que aquello que dispone aumenta y disminuye, se adquiere o se pierde». De estas afirmaciones se sigue el reconocimiento de una diversa y gradual participación, por parte de la naturaleza angélica y humana, en la perfección del libre arbitrio de la naturaleza divina. A nuestro juicio esto indica, de alguna manera, la presencia de un cierto concepto análogo de libertad[140].

6. «En la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se da de modo más o menos noble, la libertad misma aumenta o disminuye de algún modo». La nota distintiva de los agentes libres reside en que, por su naturaleza intelectual, ellos «determinan el fin para sí mismos y el acto para aquel fin»[141], porque poseen juicio sobre la acción propia merced a su intelecto[142]. Este conocimiento sobre la acción propia es la causa del dominio de sus actos en que consiste la libertad[143]. Dominio que no consiste en libertad de querer el bien absoluto, ya que en cuanto fin último «no puede no quererlo», sino precisamente en «determinar el fin para sí mismos», es decir, en determinar por los actos libres cuál sea el bien absoluto que intenta y en orden al cual jerarquiza todos su actos como a su último fin. Sin embargo, no deben interpretarse estas afirmaciones como intelectualistas, ya que en la misma obra sostiene que en la voluntad reside la cumbre de la libertad, «pues se llama libre al que es causa de sí»[144].

I.2.2. De veritate

Las Quaestiones disputatae de veritate pertenecen a la primera época parisina de enseñanza de santo Tomás como magister (1256-1259)[145]. Contienen las disputas privadas que el maestro, con sus estudiantes y el bachiller que le acompañaba, desarrollaba a lo largo del curso. Se trata, por tanto, de un estudio amplísimo en 29 cuestiones sobre un tema materialmente mayor que el de la verdad. El tema de la verdad y su definición se aborda al inicio del mismo, y de ahí toma título el conjunto de la obra. Pero en adelante después de tratar sobre la verdad y su conocimiento en Dios (q.2-7), en los ángeles (q.8-9) y en los hombres (q.10-20), procede al estudio del bien (q.21). En este contexto, tras analizar la noción de bien, a partir de la cuestión 22 el objeto de estudio se dirige hacia las facultades apetitivas en general, en Dios y, particularmente, en el hombre. Aquí es donde, en la cuestión 22 (artículos 5-6) y la cuestión 24 íntegramente, santo Tomás se interesa por el tema de la libertad del hombre. Finalmente, después de ver las facultades apetitivas inferiores (q.25-26), tratará del bien sobrenatural por la gracia de Cristo (q.25-29).

I.2.2.1. Sobre el apetito del bien y la voluntad (q. 22, a. 5-6)

Las Quaestiones disputatae tienen un enfoque y un orden que no depende de un texto anterior, como es el caso del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Por este motivo la estructuración de las cuestiones sigue el orden sistemático que el mismo santo Tomás le quiso dar. Según este orden, antes de estudiar la cuestión relativa al libre arbitrio, debemos observar lo que dice el Doctor Angélico en los artículos quinto y sexto de la cuestión 22, en torno a la necesidad del querer de la voluntad.

«Afirmamos que algo es necesario porque está inmutablemente determinado a una cosa»[146]. Esta determinación necesaria, sin embargo, puede ser doble: a) en cuanto proviene de coacción o violencia, que, «según el Filósofo en el III de la Ética, es aquello cuyo principio es exterior, sin que el paciente contribuya en nada»[147]; o b) según la necesidad de la inclinación natural. Según esta necesidad natural la voluntad, en cuanto ella misma es una naturaleza creada, está «ordenada por Dios hacia el bien, el cual apetece naturalmente. Por lo cual, en la misma voluntad hay cierto apetito del bien conveniente»[148]. Para establecer el objeto de este apetito natural argumenta de la siguiente manera: así como la naturaleza es fundamento de la voluntad, del mismo modo lo que se apetece naturalmente debe ser fundamento y principio de todas las demás cosas apetecibles. Y puesto que todo lo apetecido se apetece en orden a un fin, el objeto del apetito natural, en cuanto fundamento toda apetición, es consecuentemente fundamento y razón última de todo cuanto se apetece, esto es, el fin último.

Por ello, igual que la naturaleza es el fundamento de la voluntad, lo apetecible que se apetece naturalmente es el principio y el fundamento de todas las demás cosas apetecibles. Ahora bien, entre las cosas apetecibles el fin es el fundamento y el principio de las cosas que son para el fin, puesto que las cosas que son para el fin sólo son apetecidas en razón del fin. En consecuencia, lo que quiere necesariamente la voluntad, como determinada hacia ello con inclinación

natural, es el fin último, como la bienaventuranza y las cosas que se incluyen en ella, tales como el existir, el conocimiento de la verdad y cosas semejantes[149].

El fin último, es decir aquello que es objeto del apetito natural, se apetece por tanto según la necesidad de la inclinación natural. Y de tal modo que este apetito natural sea fundamento y principio del apetito de las demás cosas respecto de las cuales la voluntad no está determinada[150].

Esta indeterminación de la voluntad santo Tomás la clasifica en tres aspectos: 1) la que se refiere al objeto de la voluntad, que abarca todo aquello que es para el fin pero no el mismo fin último[151]; 2) el mismo acto de la voluntad del cual la voluntad es dueña para moverse o no moverse ante un objeto determinado; y 3) respecto al orden hacia el fin, en el cual también se encuentra la voluntad indeterminada «en cuanto que puede apetecer lo que de verdad está ordenado al fin debido o lo que simplemente lo está en apariencia»[152]. Estas tres maneras de libertad de la voluntad en cuanto carece de necesidad y se encuentra indeterminada las resume el Aquinate de la siguiente manera:

Dado que llamamos libre a la voluntad que carece de necesidad, la libertad de la voluntad se considerará en tres cosas: 1) en cuanto al acto, en cuanto que puede querer o no querer, 2) en cuanto al objeto, pues puede querer una cosa u otra, e incluso su opuesta, 3) en cuanto al orden al fin, porque puede querer el bien o el mal.

Esta última indeterminación de la libertad para querer el bien o el mal se debe a la defectibilidad de la aprehensión para establecer el recto orden al fin. Ya que el mal solo es elegible bajo razón de bien. Por este motivo, concluye santo Tomás, «querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un signo de libertad»[153].

I.2.2.2. Sobre el libre arbitrio (q. 24)

Después de tratar sobre el apetito del bien (q. 22) y la voluntad divina (q. 23), santo Tomás procede al estudio del libre arbitrio en el hombre. El tratamiento de esta cuestión entronca directamente con las distinciones 24 y 25 del segundo libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Sin embargo, el enfoque adquiere un orden más sistemático. Los quince artículos en que se compone la cuestión 24, de libero arbitrio, los distribuye de la siguiente manera: en primer lugar, se pregunta sobre la existencia del libre arbitrio en el hombre (a. 1), en los animales (a. 2) y en Dios (a. 3). A continuación, a lo largo de tres artículos (a. 4-6), retoma la cuestión del Comentario a las Sentencias sobre la naturaleza facultativa de la libertad. A partir del artículo séptimo estudia lo que correspondería a la distinción 25 sobre las condiciones de la libertad. Allí se plantea la cuestión sobre la posibilidad de la confirmación de la libertad en el bien: a) en cualquier criatura, ya sea por naturaleza (a. 7) o por un don sobrenatural (a. 8); y b) en el caso del hombre viador (a. 9). En la misma línea también se pregunta si puede obstinarse en el mal el libre arbitrio de cualquier criatura (a. 10) y el del hombre en el estado de viador (a. 11). Finalmente, santo Tomás se pregunta sobre el alcance del libre arbitrio en cuanto a evitar el pecado mortal sin la gracia de Dios (a. 12) o con ella (a. 13) y, más en general, a ordenarse al bien (a. 14) y a prepararse para recibir la gracia (a. 14) sin la gracia de Dios. De estos artículos últimos no nos interesa tanto la cuestión teológica para nuestro estudio sino en cuanto refiera algún indicio sobre la naturaleza de la libertad.

Santo Tomás, en comparación con el Comentario a las Sentencias, no sólo antepone a la cuestión de la naturaleza facultativa del libre arbitrio la pregunta acerca de la existencia del mismo, sino que le da un enfoque más amplio. En efecto, la argumentación en favor del libre arbitrio en el hombre y en Dios se considera en el marco general del movimiento de sí que, de alguna manera, se apuntaba ya en el artículo primero de la distinción 25 al considerar la determinación del acto y el orden al fin por parte del agente intelectual.

Aunque ciertamente sabemos por la fe que el hombre es libre en su albedrío y, además, lo podemos constatar por las elecciones libre que hace, sin embargo, el origen del libre arbitrio debe encontrarse en la causa del movimiento de sí mismo peculiar de los agentes libres. Pues de todo cuanto se mueve, solamente se llaman libres a aquellas cosas que tienen el principio de su movimiento en sí mismas[154]. Así queda excluido todo movimiento fruto de la violencia y lo ubicamos en el marco del orden de lo natural y de la perfeccion del vivir.

Pero respecto de las cosas que no se mueven bajo coacción o violencia, sino por su naturaleza según un principio interior de vida, distingue aún tres niveles. En primer lugar, están algunas cosas que se mueven ellas mismas [seipsis], en cuanto poseen un principio interior de movimiento que es su forma, pero que no se mueven por sí mismas [a seipsis]. «De ahí que no haya en ellas libre albedrío, porque no son ellas mismas la causa de su obrar y de su movimiento, sino que son impulsadas a la acción y al movimiento por algo que han recibido de otro»[155].

En segundo lugar, los animales no sólo poseen un principio interior de movimiento, sino que se mueven a sí mismos y por esto «el Filósofo habla de voluntario en los animales, no en cuanto procede de la voluntad, sino en cuanto que se opone a violento»[156]. Ahora bien, la voluntariedad del animal no alcanza la razón de libertad porque el conocimiento sensitivo al que sigue la inclinación animal no está bajo su dominio. Pues el juicio estimativo del animal, aunque participa de cierta prudencia natural en cuanto valora la conveniencia o desconveniencia de lo conocido, sin embargo, lo hace por estimación natural y no por comparación o conocimiento de su propio juicio estimativo. Así pues, sostiene santo Tomás que, aunque «los animales no tienen, en absoluto, libre albedrío»[157] se da también en ellos una cierta similitud de libre albedrío:

Se da también en ellos [los animales] una cierta similitud de libre albedrío, en cuanto que pueden hacer o dejar de hacer una misma cosa conforme a su juicio, de modo que existe en ellos una especie de libertad condicionada, dado que

pueden actuar o no actuar según juzguen que deben, o no, hacerlo. Pero, como este juicio está determinado a una sola cosa, también están determinados el apetito y la acción[158].

Así pues, aunque los animales se mueven a sí mismos voluntariamente, no lo hacen libremente porque no pueden juzgar su propio juicio, sino que siguen el juicio natural inscrito en su naturaleza[159].

Por último, en tercer lugar, el hombre se mueve a sí mismo en sentido más propio porque «es causa de sí mismo no sólo en cuanto al movimiento sino también en el acto de juzgar»[160]. El movimiento voluntario de sí mismo del hombre es libre porque el conocimiento al que sigue está bajo su dominio. Estar bajo su dominio significa que «el juicio está en poder del que juzga en cuanto que es capaz de juzgar su propio juicio»[161]:

Ahora bien, juzgar el juicio propio es exclusivo de la razón, la cual reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga y de las cuales se vale para juzgar. De ahí que la raíz de la libertad esté toda ella constituida en la razón[162].

Santo Tomás insiste en que toda la razón de libertad depende del conocimiento. De tal manera que según el modo en que se encuentre lo racional en cada naturaleza, así también será el libre arbitrio[163].

Por este motivo, advierte el Aquinate en el artículo tercero, al conocimiento se le añade también la naturaleza como presupuesto de la libertad. Por lo cual «el libre albedrío se da de distinta manera en nosotros, en los ángeles y en Dios»[164]. En Dios se realiza de modo perfecto, de tal manera que no cabe defecto ni inclinación al mal, a diferencia de los ángeles y hombres en los cuales es posible la elección del mal, aunque no pertenezca a la esencia de la libertad[165], como

había advertido ya anteriormente[166]. La razón de dicha defectibilidad se debe, como nota aquí santo Tomás y desarrolla más adelante en el artículo sobre la posibilidad de la confirmación del libre albedrío en el bien (a. 7), al carácter discursivo y ensombrecido del conocimiento humano y, más radicalmente, a la naturaleza creada del ángel y del hombre[167].

A partir del artículo cuarto el Aquinate retoma el debate sobre la naturaleza facultativa del libre arbitrio. En continuidad con la distinción 24 del segundo libro del Comentario a las Sentencias negará que el libre arbitrio sea un hábito ya que no añade ninguna perfección ulterior a la voluntad o a la razón, como haría cualquier hábito al cualificar una potencia. Lo único que el concepto de libre arbitrio añade a la voluntad y a la razón es el orden de una a otra[168], como se puede observar en su acto propio, la elección. De ahí que, hasta el mismo Aristóteles, según el Doctor Angélico, dudó en atribuir la elección al entendimiento apetitivo o al apetito intelectivo[169]. En cualquier caso, como hizo ya en el Comentario a las Sentencias, santo Tomás vuelve a negar que el libre arbitrio sea un todo universal o integral de varias potencias. Al contrario, el libre arbitrio consiste en aquel orden de la voluntad a la razón por el cual el acto de elegir «dimana inmediatamente de una [potencia] y mediatamente de la otra, de manera que lo perteneciente a la anterior permanece en la posterior»[170].

La permanencia o virtualidad de la razón en la voluntad, así como la gramática es la ciencia de hablar correctamente pero no principio de la locución –según la comparación de santo Tomás–, impone el orden de lo apetecido hacia fin. Pues aquello que es para el fin lo es en cuanto la razón considera la proporción de ese orden hacia el fin. Pero la que aporta la libertad en el juzgar es la voluntad[171]: «de donde el libre albedrío es la misma voluntad: pero no la nombra de un modo absoluto, sino por uno de sus actos, cual es el elegir»[172].

De ahí que el libre arbitrio no indique la voluntad de modo absoluto, sino que como se ve en la definición de Pedro Lombardo —facultad de la voluntad y de la razón—, se designa oblicuamente juntamente con la razón[173].

I.2.2.3. Conclusiones

Del estudio de las cuestiones relativas al libre arbitrio en el De veritate establecemos, de modo conciso, las siguientes conclusiones en comparación con las que hemos propuesto en el apartado 1.3 y respetando el mismo orden temático:

7. Santo Tomás mantiene las principales sentencias adquiridas de la patrística en torno a la libertad:

a. La existencia del libre arbitrio en el hombre, en los ángeles y en Dios[174].

b. Mantiene e insiste en la afirmación de la causa del libre arbitrio en la naturaleza intelectual o racionalidad[175]. A esta tesis le añade la negación de la libertad en el animal, aunque reconoce en él una «cierta semejanza» de la misma[176].

c. Reafirma y trata profusamente la cuestión de la permanencia de la libertad en los bienaventurados y la posibilidad de la confirmación en el bien por el auxilio divino[177].

d. Por lo cual, retiene el principio por el cual la elección del mal no pertenece a la esencia de la libertad, sino que su defectibilidad es signo de ella.[178]

e. Mantiene la división terminológica y conceptual de libertad de no coacción, la

libertad de pecado y la libertad de miseria[179].

8. Respecto a la naturaleza ontológica del libre arbitrio en el hombre mantiene las tesis del Comentario a las Sentencias; ni se trata de un hábito en sentido propio, ni debe concebirse como un todo universal o integral, ni se trata de una potencia distinta. El libre arbitrio designa la voluntad, no simplemente tal, sino en relación al orden que impone la razón para el acto electivo.

9. En la dimensión especificativa de la libertad, es decir, por parte del objeto, encontramos en el De veritate reafirmada la necesidad natural del apetito del fin último. Siguiendo a san Agustín, distingue santo Tomás la necesidad de simple coacción de la necesidad natural que no se opone a lo voluntario[180]. Según esta necesidad natural se apetece el fin último y la bienaventuranza, que constituye «el principio y fundamento de todas las demás cosas apetecibles».[181] Pero, en cuanto al objeto, respecto de las demás cosas que son para el fin la voluntad se halla indeterminada. Además, el Aquinate añade un nuevo elemento: en cuanto el orden hacia el fin también hay indeterminación de la voluntad. Se refiere también, a nuestro parecer, a un aspecto de la especificación del acto libre ya que se trata a la posibilidad de elección entre el bien y el mal, que tiene su causa en la defectibilidad de la aprehensión de la recta ordenación de los medios al fin[182].

10. En lo que se refiere al aspecto del ejercicio, dinámico, de la libertad santo Tomás no utiliza la anterior distinción entre coacción perfecta y suficiente [compulsio] y coacción imperfecta e insuficiente [impulsio]. Pero precisa que la indeterminación en cuanto al acto (obsérvese que aquí la vertiente subjetiva, del ejercicio, se designa por el acto), se extiende indistintamente a cualquier objeto: «en cuanto al acto, en cuanto que puede querer y no querer, […] la voluntad tiene libertad en cualquier estado natural respecto a cualquier objeto, pues el acto de cualquier voluntad está en su potestad respecto a cualquier objeto». Queda muy claro, para santo Tomás, que en cuanto al acto no se distingue entre lo que es para el fin y el fin mismo, como sí sucede, en cambio, en la indeterminación respecto del objeto. En la cual, debemos distinguir entre el fin último y aquello que es para el fin[183].

11. Santo Tomás reconoce que «el libre albedrío se da de distinta manera en nosotros y en los ángeles por una parte y en Dios por otra»[184], pues tanto la naturaleza como la facultad cognoscitiva, presupuestos de la libertad, difieren en grados y modo. Aunque en el De veritate no se trata tan directamente la graduación y aumento del libre arbitrio, sin embargo, está presente la diversidad de participación de la libertad entre Dios, los ángeles y las criaturas.

12. El libre arbitrio, en cuanto al acto electivo, es libre por la voluntad. «La potencia por la que libremente juzgamos, no se entiende aquélla por la que juzgamos de modo simple, que es la razón; sino la que realiza la libertad en el juzgar, que es la voluntad. Por lo cual, el libre albedrío es la misma voluntad. Pero la nombra no absolutamente, sino en orden a algún acto de ella, que es elegir»[185]. Sin embargo, la raíz o causa de este acto libre procede de la razón en la que la libertad está enraizada. Pues por dicha racionalidad «el juicio está en poder del que juzga en cuanto que es capaz de juzgar su propio juicio [de tal modo que] reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga»[186]. Santo Tomás es más explícito que en el Comentario a las Sentencias respecto al moverse a sí mismo, que allí trató más desde la perspectiva de la imposición del fin. Asimismo queda muy de manifiesto el nexo por el cual la reflexividad del juicio cognoscitivo, la racionalidad en cuanto tal, es raíz de la libertad.

I.2.3. Summa contra gentiles

La Summa contra gentiles (CG), también intitulada como Liber de veritate catholicæ fidei contra errores infidelium, fue terminada, al parecer, antes de partir santo Tomás hacia Roma en septiembre de 1265[187]. Es una obra teológica en la que santo Tomás, en un intento personal de síntesis, ofrece una exposición sistemática de la verdad revelada, pero con una explícita y pretendida refutación de los errores heréticos contrarios, desde una argumentación de carácter racional subordinada a la fe cristiana:

Confiando a la misericordia de Dios la osadía de asumir el oficio de sabio —que va más allá de nuestras capacidades— nos hemos propuesto como fin exponer la verdad profesada por la fe católica y rechazar los errores contrarios. Repitiendo las palabras de san Hilario, el oficio principal de mi vida, al cual yo me siento obligado en conciencia delante de Dios, es que todas mis palabras y todos mis sentimientos hablen de él[188].

La CG está dividida en cuatro libros. Pero el carácter apologético de la obra condiciona su configuración de tal manera que en los tres primeros libros trata las cuestiones que están al alcance de la razón, a saber: Dios –su existencia y su naturaleza– (lib. 1), la creación de las criaturas por parte de Dios (lib. 2), la ordenación de las criaturas a Dios como su fin (lib. 3); y finalmente, en el último capítulo, expone los misterios revelados y las principales verdades de fe (lib. 4)[189].

I.2.3.1. La voluntad divina (lib. 1, c. 72-88)

Santo Tomás, a partir del capítulo 72 del libro primero, después de estudiar las cuestiones relativas al conocimiento divino, trata de la voluntad de Dios. En ellas establece que Dios tiene querer (c. 72). En cuanto al objeto, santo Tomás afirma que la voluntad de Dios es su esencia (c. 73), el objeto principal de su voluntad es Dios mismo (c. 74), Dios quiere los demás seres, incluso los singulares, con un solo acto de la voluntad queriéndose a sí mismo, sin oponerse a su simplicidad (c. 75-78), e incluso aquello que aún no existe (c. 79). En cuanto al modo del querer divino, Dios quiere necesariamente su ser y su bondad (c. 80), no obstante, no hay en Él necesidad de naturaleza en querer las otras cosas distintas de sí (c. 81-82), mas sólo necesidad hipotética (c. 83) o una cierta conveniencia o utilidad (c. 86). Por lo cual, concluye el Aquinate, Dios tiene libre albedrío (c. 88).

Ya en el primer capítulo (c. 72), sobre la existencia de voluntad en Dios, establece santo Tomás que así como libre significa el que es causa de sí mismo y Dios es por sí mismo [Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se], entonces, porque la libertad pertenece a la voluntad, Dios debe obrar por la voluntad:

Es libre lo que es causa de sí mismo, y, por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por sí mismo. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; se dice que uno ejecuta una acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto, es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo[190].

Más adelante, al abordar directamente la existencia de libre albedrío en Dios, propone cuatro argumentos. El primer argumento supone que la libertad se

predica de lo espontáneo y privado de necesidad. Y como anteriormente se ha probado que en Dios no hay necesidad respecto de las otras cosas fuera de él, se sigue que Dios es libre respecto de las demás cosas[191].

El segundo argumento parte de la afirmación de que la acción libre se sigue del juicio intelectual y no de la simple inclinación natural y concluye, por tanto, que puesto que en Dios hay voluntad que sigue al entendimiento, Dios posee libre arbitrio[192].

El tercer argumento compara entre la elección en el hombre, en cuanto acto propio del libre arbitrio, y la «elección» que Dios hace de las demás cosas en orden al fin, que es su propia Bondad. En ambos casos el fin es necesariamente querido, pero aquello que es para el fin, en cuanto «elegido», cae bajo libre arbitrio. Luego en Dios hay libertad[193].

El cuarto argumento explica que el término libertad tiene sentido de dominio y posesión del acto, según la definición aristotélica: es libre lo que es causa de sí mismo. Lo cual compete máximamente al primer agente, Dios, que no depende de nadie. Luego en Dios hay libre arbitrio[194].

I.2.3.2. La voluntad en las sustancias intelectuales (lib. 2, c. 47-48)

Más adelante, en el libro segundo, en el contexto del desarrollo de la creación de las criaturas por parte de Dios y después de establecer la existencia de seres intelectuales, sostiene que dichas criaturas están dotadas de voluntad (c. 47) y de libre arbitrio (c.48). Para demostrar lo primero aduce tres argumentos.

En primer lugar, argumenta a partir de la existencia de agentes que no se determinan a sí mismos y de ahí deduce la necesidad de la existencia de otras sustancias que se actúen a sí mismas. Pues de lo contrario aquello que es por otro no quedaría justificado en lo que es por sí. Así concluye que las sustancias intelectuales, por ser las más excelentes entre lo creado, deben tener dominio de su acto, en cuanto que en ellas está el obrar o no obrar; y en esto consiste tener voluntad[195].

En segundo lugar, arguye santo Tomás que dado que todo agente obra en cuanto es en acto, luego la forma, por la que algo está en acto, es el principio de toda operación. Así, según que la forma por la que se obra no es propia, sino que se recibe de otro, el agente no tiene dominio ni es dueño de la operación que sigue a dicha forma[196]. Por lo cual, en comparación al animal –cuyas formas sensibles, procedentes de los sensibles externos, no le llevan a moverse completamente a sí mismo– «la forma entendida, por la que obra la sustancia intelectual, depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la idea [excogitata]. […] Luego las sustancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción»[197].

El tercer y último argumento en favor de la voluntad en las sustancias intelectuales parte de la proporcionalidad debida entre potencia aprehensiva y apetitiva. Dado que la aprehensión intelectiva de estas sustancias no está determinada a algo sino abierta a todo, así pues, el apetito intelectual deberá

proporcionalmente estar abierto a todo. Y esto es lo propio de la voluntad[198].

En el capítulo siguiente (c. 48), demostrada ya la voluntad en las sustancias intelectuales, explica cómo obran con libertad. Siguiendo algunas ideas apuntadas ya en el De veritate, parte de la idea de que «libre es el que es causa de sí. Por lo cual, quien no es causa de su acción, no es libre en el actuar. […] Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente»[199]. Sobre esta base de la libertad como causa sui y para dar razón del moverse a sí mismo es necesario reconocer que:

Ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su dictamen, cosa propia del entendimiento. En conclusión: los «movimientos» y «acciones» de los animales irracionales son en cierto sentido «libres», pero carecen de libre decisión; los inanimados, que se mueven solamente por otros, no tienen acciones ni movimientos libres: los intelectuales tienen «libertad» no sólo de acción, sino de «determinación», que es tener voluntad libre[200].

Luego, sólo las sustancias intelectuales poseen libre arbitrio. Aunque, los animales, que «carecen de libre decisión», se puede afirmar «impropiamente», como ya se dijo, que «son en cierto sentido libres»[201].

En el argumento tercero, cuarto y quinto continúa la reflexión anterior y establece que este juicio por el que la sustancia intelectual se mueve a sí misma requiere una ulterior forma aprehendida para juzgar de la bondad o conveniencia de tal juicio. Esta forma que permita juzgar de cualquier bondad o conveniencia no puede ser sino la razón de bien común, cuya concepción es exclusiva del entendimiento. Afirmada pues la posesión del concepto universal de bien en cuanto tal, el juicio queda indeterminado respecto de cualquier bien particular y puede concluir el Aquinate la indeterminación del juicio práctico sobre el bien particular concreto:

Para que de una aprehensión intelectual proceda un movimiento o acción cualquiera, es preciso que la concepción universal del entendimiento sea aplicada a lo particular. Mas el universal contiene en potencia muchos particulares, y, por tanto, la aplicación de la concepción intelectual puede ser a muchos y diversos casos particulares. Consiguientemente, el juicio práctico del entendimiento no está determinado a una cosa solamente. En consecuencia, todos los seres intelectuales tienen libre albedrío[202].

Por la apertura del juicio intelectual al bien universal y común, concluye santo Tomás, el juicio práctico particular no está determinado a una cosa y constituye, por tanto, un juicio libre. ¿Pero qué sucede con la voluntad? Santo Tomás argumenta que debe haber una proporción entre el que mueve y el que es movido[203], por esto, afirma, la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza a ningún bien particular, sino solamente al bien común que es la forma que aprehende el entendimiento:

Pues el entendimiento no sólo aprehende este bien o el otro, sino el mismo bien común. Por donde, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley universal que el que mueve y el movido hayan de ser proporcionados, la voluntad de la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohíba[204].

A partir de aquí, siguiendo con el tema de la libertad, santo Tomás tratará en los libros siguientes de la necesidad del auxilio de la gracia para el libre arbitrio. Pero más allá de la cuestión teológica no encontramos ningún otro texto destacable para nuestra investigación en esta obra.

I.2.3.3. Conclusiones

Con el fin de continuar la elaboración de unas conclusiones para cada obra de santo Tomás establecemos en comparación y según el orden establecido en el apartado I.2.1.3. las siguientes afirmaciones:

1. Santo Tomas sigue sosteniendo las principales tesis de la patrística en torno a la libertad, aunque algunas no aparecen explícitamente citadas:

a. La afirmación del libre arbitrio en Dios y en las sustancias intelectuales (ángeles y hombres)[205].

b. Vincula el libre arbitrio a la sustancia intelectual y compara con el animal a quien se lo niega, aunque reconoce, como en el De veritate, una «cierta» libertad en la acción, no en el juicio[206].

c. Presupone la existencia y uso del libre arbitrio en los bienaventurados confirmados en el bien, aunque por la naturaleza apologética de la obra insiste principalmente en la necesidad de la gracia[207].

d. La no pertenencia del mal a la esencia de la libertad no está explícitamente afirmada ni negada, pero se sigue lógicamente de la tesis anterior.

e. Igualmente, la distinción terminológica y conceptual entre libertad de no coacción, libertad de pecado y libertad de miseria no aparecen explícitamente

expuestas ni negadas.

2. La naturaleza ontológica de la libertad, sea hábito, potencia o en qué sentido deba entenderse que es una facultad, no se trata en esta obra de carácter apologético y sintético.

3. En las argumentaciones sobre el libre albedrío de la CG, santo Tomás, no es explícito en expresar si toma la libertad en cuanto al ejercicio o a la especificación. No obstante, cuando trata de la indeterminación de la voluntad respecto de las cosas que caen bajo elección en relación al fin, se hace patente que las sustancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar porque «la forma entendida, por la que obra la sustancia intelectual, depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la idea [excogitata]»[208]. Este dominio del juicio, en que consiste el libre albedrío, brota de la forma entendida, el concepto, y se refiere, claramente, a la especificación de la libertad. Así pues, aunque en la CG no se trate de la indeterminación de la especificación del acto libre según la división que aparece en el Comentario a las Sentencias o en el De veritate, dicha indeterminación del juicio práctico electivo queda igualmente reflejada por la posesión de un concepto universal de bien. De esta argumentación concluye, santo Tomás, que la voluntad está determinada únicamente por naturaleza al bien común, universal: «la voluntad de la sustancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohíba»[209].

4. En algunas ocasiones, aunque el Aquinate no lo manifieste explícitamente, argumenta desde la dimensión del ejercicio de la libertad: «estas sustancias [intelectuales] se autodeterminan a obrar. Pero esto es propio de la voluntad, por la cual una sustancia es dueña de su acto, como que en ella está el obrar o no obrar»[210]. «La voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar»[211]. La distinción entre coacción perfecta y suficiente [compulsio] y coacción imperfecta e insuficiente [impulsio] no está presente en la Suma contra los

gentiles explícitamente más que en una leve referencia al tratar de la moción del Espíritu Santo[212]. Sí reaparece la distinción agustiniana entre necesidad de coacción y necesidad natural que vimos en el De veritate[213].

5. En la CG santo Tomás no menciona la gradación o diversa participación del libre arbitrio entre Dios, ángeles y hombres. Aunque ciertamente la predica indistintamente de ángeles y hombres como de un mismo género de sustancias intelectuales, sin embargo, no hay ningún motivo para pensar que predique unívocamente la libertad entre las diversas naturalezas racionales. El reconocimiento de la semejanza de una «cierta» libertad en el animal es, al menos, un indicio de una concepción participativa del libre arbitrio.

6. Santo Tomás insiste en la reflexividad del juicio para fundamentar la posibilidad de que el agente libre se mueva a sí mismo: «ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su juicio»[214].La voluntad supone dominio de su acción porque su principio es la forma intelectual que, a diferencia de la forma sensible recibida de lo exterior, «depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la idea»[215].

I.2.4. Summa theologiae

La Suma teológica constituye la obra principal de santo Tomás, en la que trabajó durante los últimos siete años de su vida. Comenzada después de que renunciara a llevar a cabo el proyecto de un segundo Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo se divide en tres partes. La Prima Pars se compuso durante el período de Roma (hasta septiembre de 1268), la Secunda Pars se redactó en París: la Primae Secundae en 1271, después de las célebre condenas antiaverroístas, junto con la Secunda Secundae (1271-72). En cuanto a la Tertia Pars, probablemente empezada en París a finales del invierno de 1271-72, finalizó su redacción en Nápoles el 6 de diciembre de 1273, fecha en la que Tomás dejó de escribir[216]. Las cuestiones que nos interesan para el objeto de nuestra investigación se encuentran principalmente en la primera parte, anterior a la condena de París de 1270, y algunas afirmaciones posteriores pertenecientes a la Iª-IIª.

I.2.4.1. Si en Dios hay libre arbitrio (I, q. 19, a. 10)

Después de estudiar la ciencia en Dios y la vida divina, el Doctor Angélico, plantea en la cuestión 19 el tema de la voluntad de Dios. Aunque toda la cuestión resulta importante para la comprensión de la libertad en Dios, nos centraremos en el artículo décimo. Antes, sin embargo, debemos notar que, en el artículo tercero, aparece una interesante argumentación en favor de la libertad de Dios a partir de la perfección y plenitud de su bondad que concluye con la tesis por la que santo Tomás sostiene que no todo lo que Dios quiere lo quiere de modo absolutamente necesario, sino con necesidad por suposición:

La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad […] En cambio, las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a un fin. […] Por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad no puede cambiar[217].

Es, no obstante, en el artículo décimo donde se pregunta si en Dios hay libre arbitrio. La respuesta depende directamente de la solución del artículo tercero que hemos citado, pues concluye que «si, pues, como hemos dicho, Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío»[218]. En cuanto a las objeciones, que van en la línea de la imposibilidad de mal en Dios, de tal modo que parece que no pudiera por ello ser libre, responde reconociendo que «es evidentemente imposible que Dios quiera el mal de culpa. Y, esto no obstante, se refiere a cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea»[219]. Por tanto hay libre arbitrio en Dios.

I.2.4.2. Si en los ángeles hay libre arbitrio (I, q. 59, a. 3)

De igual modo procede santo Tomás al tratar de los ángeles. Después de estudiar el conocimiento en los ángeles aborda la cuestión de la voluntad angélica. Establecida su existencia en el primer artículo de la cuestión y después de distinguirla del entendimiento, resuelve afirmativamente la pregunta acerca del libre arbitrio angélico. En efecto, a diferencia de los animales irracionales que obran en virtud de «cierto albedrío» a partir de un juicio estimativo, solamente «el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por el cual puede juzgar que esto o aquello es bueno»[220]. Sin embargo, nota el Aquinate en las respuestas a las objeciones, si bien «el libre albedrío tiene un modo de ser más noble en los ángeles superiores que en los inferiores […], por lo que se refiere a estar exenta de coacción, no admite grados»[221]. En cambio, respecto a lo que está por encima de él, es decir de Dios, santo Tomás sostiene que la voluntad angélica permanece determinada[222].

I.2.4.3. Sobre el libre arbitrio (I, q. 83)

Esta cuestión queda ubicada en lo que suele designarse como el tratado De homine (I, q. 75-102). Después de estudiar las potencias y sentidos del alma –en general (q. 77), en particular (q. 78), intelectivas (q. 79), apetitivas inferiores (q. 80-81) y de la voluntad (q. 82)–, y antes de adentrarse en el modo de conocer del hombre (q. 84-89), se pregunta sobre el libre arbitrio del hombre (q. 83).

La cuestión 83 que nos ocupa retoma la cuestión de la naturaleza ontológica del libre arbitrio que ampliamente estudió en el Comentario a las Sentencias. La cuestión está dividida en cuatro artículos, a saber, si el hombre es libre (a. 1), si el libre arbitrio es potencia, hábito o acto (a. 2), si es apetitivo o cognoscitivo (a. 3) y si es idéntico a la voluntad o, por el contrario, es una potencia distinta (a. 4).

Como en la CG, santo Tomás resuelve la pregunta acerca del libre arbitrio en el hombre a partir de la comparación con el juicio natural e instintivo del animal que carece de libertad «puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural»[223]. El hombre, en cambio, obra con juicio libre que proviene de una comparación hecha por la razón de tal modo que puede decidirse por distintas cosas. Santo Tomás fundamenta aquí el libre arbitrio en la universalidad del juicio racional en relación a las acciones particulares contingentes:

Las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección. Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional[224].

En los artículos segundo, tercero y cuarto retoma la cuestión de la naturaleza

facultativa y responde con mayor brevedad y sencillez. El libre arbitrio no es un hábito porque siendo algo natural al hombre no podría serlo a modo de hábito ya que entonces tendríamos una inclinación natural hacia sus objetos; pero «las cosas a las que nos inclinamos naturalmente no están sujetas al libre albedrio»[225].

Además, el hábito determina la potencia al bien o al mal, pero «el libre albedrío se halla indiferente en cuanto a elegir el bien o el mal»[226]. Luego se trata de una potencia, a saber, apetitiva, porque siendo el libre albedrío aquello mediante lo cual elegimos lo que es para el fin, se sigue que la elección es de un bien útil, el cual necesariamente es objeto de una potencia apetitiva[227]. Esta potencia apetitiva es la voluntad, de la que se distingue el libre arbitrio; así como el entendimiento, que versa sobre los primeros princios, se distingue de la razón, cuyo raciocinio recae sobre lo que sigue a los primeros principios. Pues «lo que el entendimiento es con respecto a la razón, eso mismo es la voluntad con respecto a la facultad electiva, es decir, al libre albedrío»[228]. Porque «lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos en virtud de los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios, que son deseados por razón del fin»[229].

I.2.4.4. Del motivo y modo de moverse la voluntad (I-II, q. 9-10)

Desde las cuestiones seis a la veintiuna de la Primae Secundae de la Suma teológica, santo Tomás presenta un admirable y preciso estudio de los actos humanos. Después de haber tratado de la bienaventuranza, es decir, del fin último del hombre, expone ahora todo lo relativo a lo voluntario e involuntario (q. 6), a las circunstancias del acto humano (q. 7), la voluntad y su objeto (q. 8), el motivo y modo de moverse la voluntad (q. 9-10) y cada uno de los actos humanos: la fruición (q. 11), la intención (q. 12), la elección (q. 13), la deliberación o consejo (q. 14), el consentimiento (q. 14), el uso (q. 15) y el imperio (q. 16). En las demás cuestiones (q. 17-21) estudiará ya la moralidad, es decir, la bondad o malicia de dichos actos. Para el objeto de nuestra investigación nos centraremos en lo que se refiere al motivo y modo de moverse la voluntad (q. 9-10).

Hay que tener en cuenta, como se ha dicho[230], que estas cuestiones fueron escritas después de la condena de la tesis averroísta que afirmaba la pasividad de la voluntad y sostenía que se movía necesariamente. En ellas retoma santo Tomás algunos temas que, en obras anteriores, ya trató sobre el tema del libre albedrío, pero precisa mejor los términos. Especialmente la distinción del movimiento de la voluntad por parte del objeto, es decir en cuanto a la especificación y por parte del sujeto, en cuanto al ejercicio:

Una potencia del alma está en potencia para cosas diversas de dos modos: uno, en cuanto a hacer y no hacer; el otro, en cuanto a hacer esto o aquello. […] Por consiguiente, se necesita algo que mueva para dos cosas: para el ejercicio o uso del acto y para la determinación del acto. La primera de ellas procede del sujeto, que unas veces se encuentra obrando y otras no obrando; la otra procede del objeto, y por ella se especifica el acto[231].

De lo que se sigue, en cuanto a la relación entre entendimiento y voluntad, que:

En cuanto al ejercicio, la voluntad mueve al entendimiento, porque la verdad misma, que es perfección intelectual, va comprendida, como bien particular, bajo el bien universal. Pero en cuanto a la especificación del acto, que proviene del objeto, es el entendimiento el que mueve a la voluntad, porque el bien conocido es una forma particular de verdad comprendida bajo la verdad universal. Es, pues, patente que no es uno mismo motor y movido bajo el mismo aspecto[232].

De tal modo que, por parte de la especificación, la voluntad es movida necesariamente por aquel objeto que abarque todo el ámbito de su formalidad que es el bien universal:

Si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él si algo quiere, pues no puede querer lo contrario. En cambio, propuesto otro objeto que no sea bueno en todos sus aspectos, la voluntad no lo quiere por necesidad[233].

Sin embargo, en cuanto al ejercicio, «la voluntad tiene dominio sobre sí misma y en su poder está querer o no querer»[234], porque puede determinarse a querer así como el entendimiento concibe en sí mismo aquello que conoce:

El fin se comporta en las cosas apetecibles como el principio en las inteligibles, como ya se dijo (q.8 a.2). Ahora bien, es claro que el entendimiento, precisamente por conocer el principio, se lleva a sí mismo de potencia a acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Igualmente la voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin[235].

«La voluntad no mueve y es movida respecto a lo mismo. Por tanto, tampoco está en potencia y en acto respecto a lo mismo, sino que, por querer en acto el fin, se lleva de potencia a acto respecto a lo que es para el fin, es decir, a querer esto en acto»[236].

Así pues, la voluntad «se mueve a sí misma en cuanto al ejercicio, según la razón de fin», a querer o no querer[237]. Y así, «en cuanto que quiere el fin, se mueve a sí misma a querer aquello que es para el fin»[238]. De tal modo que en cuanto al ejercicio del acto «ningún objeto le mueve necesariamente»[239]. Aunque ciertamente santo Tomás precisa y profundiza en el movimiento de sí mismo de la voluntad por parte del ejercicio y más explícito en negar la pasividad de la misma, no parece que de lo dicho pueda concluirse una deriva voluntarista desde una postura intelectualista anterior. Más aún si tenemos en cuenta lo que afirma en la cuestión sobre el imperio:

La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón. Porque la voluntad puede dirigirse libremente a cosas diversas precisamente porque la razón puede tener concepciones diversas del bien. Por eso los filósofos definen el libre albedrío como el juicio libre de la razón, indicando que la razón es la causa de la libertad[240].

Con lo cual quedan reafirmados aquellos dos aspectos o elementos de la libertad, que ya aparecieron en el Comentario a las Sentencias y comprobamos ampliamente en el De veritate, relativos, por una parte, al ejercicio o principio del libre obrar y, por otra parte, en cuanto al término u objeto del mismo.

I.2.4.5. Conclusiones

Nuevamente podemos establecer, según el criterio adquirido en las conclusiones de las secciones anteriores, las siguientes afirmaciones que se siguen del estudio del libre albedrío en la Suma teológica de santo Tomás:

1. El Doctor Angélico se mantienen fiel a las principales tesis de la patrística en torno a la libertad, aunque, como en la CG, no aparecen apenas citadas en sus fuentes:

a. La existencia de libre albedrío en Dios, en los ángeles y en el hombre queda claramente afirmada[241].

b. El libre arbitrio es propio de quien posee entendimiento. Los animales irracionales obran en virtud de cierto albedrío no libre[242].

c. La persistencia del uso del libre albedrío en la gloria la sostiene, por lo menos implícitamente, al tratar de la permanencia del conocimiento y el amor natural en los ángeles bienaventurados[243]. Igualmente, pero en sentido contrario, la voluntad de los demonios está obstinada en el mal, pero se salva el uso de su libre albedrío[244].

d. Consecuentemente sostiene santo Tomás: «que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija algo apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad»[245].

e. La triple división entre libertad de no coacción, de pecado y de miseria no aparece así explícitamente expuesta. Se menciona, sin embargo, tímidamente la libertad de miseria[246]. Sobre la libertad de pecado trata explícitamente con ocasión de los estados de vida y la relaciona con el hábito o disposición[247].

2. La naturaleza ontológica del libre arbitrio en el hombre queda claramente reafirmada según las tesis de las obras anteriores, pero con menor detalle y precisión: no se trata de un hábito, sino de una potencia apetitiva, es decir la voluntad en cuanto sigue al consejo y se refiere a aquello que es para el fin[248]. «La raíz de la libertad está en la voluntad como en sujeto propio; mas, como en su causa, reside en la razón. La voluntad puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversos conceptos de bien»[249].

3. En la línea de la especificación del acto trata de la indeterminación de la voluntad independientemente de las cuestiones sobre el libre albedrío y en el contexto del modo cómo se mueve la voluntad. Esta indeterminación respecto del objeto se extiende a cualquier bien a excepción del bien universal absolutamente. De tal modo que solamente el bien universal mueve necesariamente, en cuanto a la especificación, a la voluntad[250].

4. Respecto del ejercicio de la voluntad afirma claramente que nada la mueve por necesidad: «En el primer modo [para el ejercicio del acto], ningún objeto mueve a la voluntad con necesidad, pues uno puede no pensar en ningún objeto y, consiguientemente, tampoco quererlo en acto»[251]. El movimiento de sí mismo de la voluntad consiste en que «por querer en acto el fin, se lleva de potencia a acto respecto a lo que es para el fin, es decir, a querer esto en acto»[252]. La distinción entre libertad de coacción perfecta e imperfecta no aparece tal y como se presenta en el Comentario a las Sentencias; pero se reconoce que el apetito sensitivo condiciona las disposiciones del sujeto y, por tanto, el juicio del hombre, de tal modo que, en cuanto al objeto, mueve la voluntad[253]. Por otra parte, santo Tomás emplea, como suele ser habitual en las demás obras, la distinción entre necesidad de coacción y necesidad natural que estableció san

Agustín[254].

5. Dado que la causa del libre albedrío es la razón, «el libre albedrío tiene un modo de ser más noble en los ángeles superiores que en los inferiores, como asimismo lo tiene el juicio de su entendimiento»[255]. También en relación a los hombres sostiene que el ángel posee mayor libertad, porque el poder pecar no pertenece a la razón de libertad sino a su defecto[256]. Luego hay una concepción análoga y diversamente participada del libre albedrío.

6. «La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón»[257]. Por esto el libre albedrío consiste básicamente en el juicio libre por el cual puede decidirse por distintas cosas «en cuanto conoce la razón universal del bien por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno»[258].

I.2.5. De malo

Las Quaestiones disputatae de malo pertenecen, según Torrell, a la segunda época de enseñanza de santo Tomás en París (1268-1272), hacia el final de su vida[259]. Esta obra de madurez está centrada en el tema del mal y se articula en dieciséis cuestiones sobre: el mal en general (q. 1), el pecado en sí mismo (q. 2), la causa del pecado (q. 3), el pecado original y sus consecuencias (q. 4-5), la elección humana (q. 6), los tipos de pecados y sus especies (q. 7-15) y sobre los demonios (q. 16).

I.2.5.1. Si el hombre posee libertad de elección (q. 6)

La cuestión sexta, de artículo único, es la que directamente atañe a nuestro estudio. En ella santo Tomás advierte vigorosamente que la negación de la libertad por parte de aquellos que sostienen que la voluntad se mueve necesariamente en la elección es, no sólo herética y contraria a la fe, sino incluso extraña a la filosofía. Pues, en cuanto destruye la razón de mérito y demérito en los actos humanos elimina todo principio de la filosofía moral[260]. El vigor de esta afirmación, que por otra parte está ya presente en el De veritate[261], parece tener el carácter de una evidencia propia de un hecho empírico. Santo Tomás le atribuye a su negación el carácter de «posición extraña a la filosofía» y lo compara con la negación de la existencia del movimiento: «tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posturas extrañas, así como el decir que nada se mueve, lo cual destruye los principios de la ciencia de la naturaleza»[262]. La libertad del hombre es caracterizada, por tanto, como un principio de un ámbito de la ciencia filosófica, análogo al de la existencia del movimiento que, como sucede en Aristóteles, constituye un hecho empírico a partir del cual se construye el edificio de la filosofía de la naturaleza[263].

La claridad con la que presenta como herética la postura que admite la necesitad en la voluntad ratifica la opinión de los tomistas que sitúan la cuestión sexta del De malo en el contexto de las condenas de París[264]. Parece bastante plausible pensar que santo Tomás quiso reafirmar su doctrina con mayor claridad y desvanecer cualquier acusación o duda de averroísmo que se le pudieran lanzar[265]. Por esta razón es insistente y rotundo en negar la necesidad absoluta en la voluntad y afirmar, por tanto, la libertad del hombre para merecer y desmerecer por su libre albedrío. A este efecto, para mostrar que la voluntad no se mueve necesariamente en la elección, pone dos argumentos.

En primer lugar retoma el argumento –ya tratado en la Summa contra gentiles– por el cual en el hombre la forma entendida, en cuanto es universal respecto a muchas cosas particulares, es principio del movimiento de la voluntad de tal

modo que ésta se encuentra indeterminada respecto de lo singular. En cambio el animal se sitúa en una posición intermedia entre el hombre y las cosas naturales, ya que la forma aprehendida por los sentidos, siendo individual, y –por tanto– determinada a una sola cosa, sin embargo no siempre la recibe del mismo modo. Y en esto «conviene con el principio activo humano»[266].

En segundo lugar, analiza detalladamente en qué sentido puede haber necesidad en la voluntad según la distinción ya habitual entre el ejercicio y la especificación del acto[267]. Para ello buscará el principio primero del movimiento de las potencias. Este resulta que es doble según se consideren por parte del objeto especificante, en cuyo caso el bien quedaría subsumido bajo la razón de verdad, o si se considera por parte del ejercicio del acto, en cuyo caso inversamente la verdad del entendimiento quedaría subsumida como un cierto bien bajo la razón común de bien. Así, por parte del objeto, el principio primero del movimiento es el intelecto cuyo objeto es la verdad, aunque, por parte del ejercicio del acto, lo es la voluntad, cuyo objeto es el bien universal.

Dicho esto, procede a ver en qué sentido puede haber o no haber necesidad en la voluntad. Según el ejercicio del acto hay que ver cómo la voluntad se mueve a sí misma, pues «por cuanto el hombre quiere algo en acto, se mueve a querer en acto otra cosa»[268]. Pero según santo Tomás —para no proceder hasta el infinito —, para tal actualización de la voluntad por la que se mueve a querer algo en acto «es necesario que, por lo que se refiere al primer acto de la voluntad, lo mueva la voluntad, la cual, como no siempre está en acto de querer, comienza a querer por impulso de algo exterior»[269]. Este principio que mueve primariamente a la voluntad es Dios, «que como mueve todas las cosas según la razón propia de las cosas movidas, como los leves hacia arriba y los graves hacia abajo, mueve también a la voluntad según su condición, no por necesidad sino indeterminadamente a muchas cosas»[270]. Con lo cual, si se considera el movimiento de la voluntad en cuanto al ejercicio del acto, concluye santo Tomás, la voluntad nunca se mueve necesaria sino libremente, aunque es preciso reconocer que sin Dios no se movería[271].

Por parte de la especificación o determinación del acto, por el contrario, la voluntad se mueve por la razón de conveniencia y bondad del objeto aprehendido. No sólo por la bondad en universal, sino por la bondad y conveniencia en particular. Por lo cual, si la voluntad se hallase ante «algún bien conveniente en cualquier aspecto particular que pueda considerarse, la voluntad se movería necesariamente»[272]. Y así, por tanto, la voluntad es movida necesariamente a la felicidad por parte de la libertad de especificación, aunque no por parte del ejercicio del acto. En cambio, si el bien aprehendido no se ajusta a la razón de bien bajo todos los aspectos particulares considerables, entonces la voluntad no es movida necesariamente por parte del objeto, aunque sí podría ser movida más a un objeto que a su contrario según las circunstancias, la utilidad o la misma disposición particular del hombre[273].

Por lo cual, concluye santo Tomás, la voluntad «respecto de algunas cosas es movida necesariamente por parte del objeto, pero no respecto de todo; pero por parte del ejercicio del acto, no es movida por necesidad»[274].

I.2.5.2. Si el libre albedrío de los demonios puede volver al bien (q. 16, a. 5)

Una última consideración merece el artículo quinto de la cuestión decimosexta sobre los demonios. Pues en ella santo Tomás refuta el error de Orígenes que sostenía, por la teoría de la recapitulación de todas las cosas, la conversión incluso de los demonios. El error de Orígenes estriba, según el Aquinate, en no haber reconocido correctamente lo que pertenece per se a la potestad del libre albedrío[275]. En efecto, la potestad del libre albedrío puede diversas cosas. Éstas se dividen en a) la diversidad de las cosas que elige para el fin; b) la diversidad de lo bueno y lo malo; y c) la diversidad de las diferencias que surgen de la mutabilidad del libre albedrío. La primera diversidad que está bajo el libre albedrío le pertenece con propiedad al libre albedrío. En este sentido, por tanto, le pertenece también a Dios dicha diversidad respecto de aquello que es para el fin y, por tanto, distinto de su misma bondad. Igualmente el hombre y en el ángel, que naturalmente apetecen la felicidad, pueden en la elección de aquello que les conduce al fin elegir diversamente[276].

En relación a la segunda diversidad, respecto del bien y del mal, afirma santo Tomás que es accidental al libre albedrío, en cuanto la naturaleza es defectible. Y esto sucede porque el mal es aprehendido bajo apariencia de bien por la falibilidad del entendimiento que es causa del libre albedrio.

En tercer lugar, el libre albedrío recae sobre la diversidad que surge de la mutabilidad. Esta diversidad de elección tampoco pertenece propiamente a la libertad, sino que le adviene precisamente por la mutabilidad por la que alguien quiere lo que antes no deseaba, o rechaza lo que antes quería[277]. Esta variabilidad procede ya sea de una causa extrínseca (como cuando Dios mueve la mala voluntad al bien) o de una causa intrínseca por las diversas disposiciones de la naturaleza, como la ignorancia de algo que posteriormente el entendimiento entiende, o la disposición del apetito por las pasiones o hábitos[278]. Sin embargo, en los ángeles ambas causas –intrínseca y extrínseca– cesan tras la primera elección que hacen y, por este motivo, niega santo Tomás que los demonios

puedan revertir su obstinación al mal.

I.2.5.3. Conclusiones

Finalmente podemos establecer como hemos hecho anteriormente, siguiendo el mismo orden, las siguientes conclusiones:

1. Santo Tomás sostiene como en las obras anteriores los principales puntos que en torno al libre albedrío recibió de la patrística:

a. La existencia de libre albedrío en Dios, los ángeles y en el hombre[279]. Asimismo reconoce que los animales actúan según cierto arbitrio, pero no libre[280].

b. La causa del libre albedrío es el entendimiento y la razón[281].

c. El uso del libre albedrío permanece en los ángeles y demonios después de la primera elección en aquello que pertenece per se al libre albedrío[282].

d. Asimismo reconoce que la elección del mal no pertenece a la esencia del libre albedrío sino a la defectibilidad de la potencia cognoscitiva y a la mutabilidad de naturaleza por las disposiciones de la pasión y los hábitos[283].

e. Menciona, de nuevo, la división de Pedro Lombardo de libertad de coacción, libertad de miseria y de pecado[284].

2. De la naturaleza ontológica o facultativa del libre albedrío no hace mención en las cuestiones sobre el mal, pero se da por supuesto que su sujeto es la voluntad en cuanto que el acto de elección es referido a la voluntad[285].

3. En cuanto al objeto, es decir a la especificación o determinación del acto, la voluntad permanece libre a excepción de aquel objeto que reviste toda la razón de bien y conveniencia particular. Por otra parte, en la cuestión dieciséis, añade a la indeterminación que se sigue de la diversidad de lo bueno y lo malo y la de la diversidad de aquello que se ordena al fin –que ya expuso en el De veritate– una tercera diversidad respecto de lo mudable en la naturaleza que genera una cierta indeterminación del libre albedrío según la defectibilidad de la razón y las disposiciones apetitivas de las pasiones y los hábitos[286]. Ésta se podría asociar a la libertad de pecado que trató en obras anteriores.

4. Por parte del sujeto, en cuanto al ejercicio del acto, santo Tomás es rotundo en negar cualquier necesidad: la voluntad «puede no querer el acto […] y, según esto, ni la misma bienaventuranza quiere necesariamente»[287].

5. La distinción entre coacción perfecta e imperfecta no aparece en las cuestiones disputadas sobre el mal. Sí se emplea la noción de necesidad de naturaleza y de necesidad de coacción, aunque muy escasamente[288].

6. Aunque aparece mencionada la existencia del libre albedrio en Dios, los ángeles y en el hombre, nada se dice de su diverso grado o modo de participación.

7. «La voluntad según quiere el fin reduce en sí al acto a aquello que es para el fin»[289]. De esta manera la voluntad se mueve a sí misma libremente aunque sea necesario recurrir a Dios como primer principio de este movimiento: pues, «por lo que se refiere al primer acto de la voluntad, que mueve la voluntad, la cual,

como no siempre está en acto de querer, comienza a querer por impulso de algo exterior». De ahí que «lo que primero mueve a la voluntad y al entendimiento es algo que está por encima de la voluntad y el entendimiento, es decir, Dios»[290]. Por la aprehensión intelectual o racional pertenece a la perfección del libre albedrío que pueda lo diverso en cuanto a aquello que se ordena al fin[291].

I.3. Conclusión

Antes de recapitular las conclusiones de este capítulo preliminar sobre el contenido explícito e inmediato que encontramos en una primera lectura de los textos de santo Tomás de Aquino sobre el libre albedrío, hemos de responder a una cuestión que, en el planteamiento de esta parte de la investigación, dejábamos abierta para una posterior solución. Allí decíamos que al ordenar cronológicamente las obras del Angélico nos disponíamos a indagar el posible progreso conceptual que nuestro autor hubiese podido sostener a lo largo de su vida. A lo cual hemos de responder negativamente. Con O. Lottin podemos decir que «no se puede hablar de oposición, ni tampoco de diversidad de doctrina»[292]. Un cierto cambio de matiz, mayor precisión terminológica o un cierto enfoque distinto pueden admitirse, especialmente en relación a la libertad de ejercicio de la voluntad respecto incluso del bien óptimo, y teniendo siempre en cuenta el sentido y motivo de cada cuestión[293]. Pero la lectura comparada de las conclusiones de cada obra, según las hemos establecido, no da lugar, a nuestro juicio, para afirmar una posición «intelectualista» o «voluntarista»[294], como algunos autores han querido ver según una supuesta evolución doctrinal de los escritos de santo Tomás[295].

Por el contrario, nos parece que el conjunto de la obra de santo Tomás ofrece una riqueza de matices, signo de un concepto amplio y profundo de la libertad, que nos brinda un esbozo unitario de su pensamiento y nos abre a la búsqueda del trasfondo ontológico de libre albedrío del ser personal. Conforme al trazado que nos

presentan las mismas conclusiones de cada sección de este capítulo, podemos exponer resumidamente la idea general que en torno al libre albedrío encontramos explícita y directamente en las obras principales de santo Tomás de Aquino.

El punto de partida es el hecho constatable y, por otra parte, verdad de fe revelada, de la propia experiencia que cada hombre tiene de hacer elecciones libres. La negación de este hecho empírico, evidente por sí mismo, conduciría a la negación de toda ética y toda filosofía moral, así como –advierte santo Tomás– la negación del movimiento conlleva la destrucción de la filosofía natural[296]. La experiencia humana de la personal libertad de elección, que fundamenta la responsabilidad de los actos, el mérito, la conciencia de culpa y, en definitiva, toda la vida humana, viene a ser uno de aquellos praecognita, principios preconocidos y anteriores a toda reflexión, en este caso, sobre la libertad.

Establecido este punto de partida santo Tomás compara el obrar humano libre con el resto de entes que se mueven por sí mismos. Y distingue entre la actividad animal y el movimiento de las cosas naturales. Reiteradamente nota que en los animales irracionales hay una «cierta semejanza de libertad», que no existe en los cuerpos naturales. Pues los animales en cuanto se mueven por sí mismos convienen con el libre albedrío por el que el hombre se mueve a sí mismo. Pero en cuanto al juicio, a partir del cual se mueven los animales, la desemejanza es notable. Pues su juicio estimativo está determinado por naturaleza y no es libre, porque como no lo conciben ellos, sino que lo reciben desde fuera, no lo dominan ni lo poseen. Es verdad que a causa de la variable

recepción de la forma sensible existe una cierta diversidad en su obrar que les confiere esta «semejanza de libertad». Pero se trata de una libertad en sentido impropio, una cierta libertad en la acción que, aunque manifiesta la perfección del viviente y le distingue de las simples cosas naturales, no le capacita para determinar para sí mismo el orden de su obrar al fin.

El hombre, por el contrario, posee la facultad del libre albedrío. No se trata, según santo Tomás, de una facultad distinta del entendimiento o de la voluntad, sino de la misma voluntad bajo la virtualidad de la razón. El acto de elección, al que se ordena el libre albedrío del hombre, desvela su naturaleza. Pues, así como la elección pertenece a la voluntad, pero versa sobre aquello que es para el fin y requiere, por tanto, la ordenación hacia el fin, igualmente el libre albedrío tiene en la voluntad su sujeto y en el entendimiento su causa y orden. Por esto se dice que el libre albedrío designa la voluntad no absolutamente sino oblicuamente junto con la razón.

Esta facultad del libre albedrío es natural y esencial al hombre, pues la voluntad emana de la misma alma presupuesto el entendimiento. Y, por tanto, el libre albedrío de la voluntad no puede ser intrínsecamente forzado en el ejercicio de su acto y está, en sí mismo, libre de toda necesidad de coacción. No sucede lo mismo con los actos imperados por la voluntad que pueden estar más o menos libres de coacción según las disposiciones interiores del hombre, hábitos y pasiones, o los impedimentos corporales y externos. En cuanto al ejercicio del acto, por tanto, el libre albedrío está en sí mismo exento de necesidad de tal modo que incluso «ni la misma bienaventuranza quiere necesariamente»[297].

Sin embargo, los actos imperados por el libre albedrío, por la unión con los órganos corpóreos, pueden, en el mismo ejercicio del acto, ser coaccionados con mayor o menor medida e, incluso, violentados desde el exterior.

En cuanto al objeto de la voluntad el libre albedrío del hombre se encuentra también libre de coacción e indeterminado con relación a aquello que apetece. Pues, bajo apariencia de bien, puede elegir lo malo o lo bueno; o puede elegir una cosa u otra y variar en sus elecciones según la mutabilidad de sus disposiciones o la diversidad de su facultad cognoscitiva. Sin embargo, esta indeterminación en relación al objeto de la voluntad pertenece, en parte, accidentalmente al libre albedrío del hombre porque depende de la defectibilidad del juicio que precede a la elección o de la misma mutabilidad de la naturaleza humana. Por tanto no pertenece a la esencia de la libertad, sino a la defectibilidad que acompaña al grado de participación en que el hombre posee la libertad en cuanto tal, el hecho que la voluntad se encuentre indeterminada y libre en relación al bien y al mal o a otras cosas variables que dependen de la mutabilidad de la misma condición humana. Y aunque esta diversidad es signo de libertad, no se puede decir que pertenezca con propiedad al libre albedrío.

Sin embargo, es esencial al libre albedrío que en relación al fin pueda elegir entre aquello que es para el fin según una diversidad y que respecto de ésta se diga que está indeterminado. De tal modo que, por parte de la especificación, el libre albedrío, en su esencia, se encuentra indeterminado respecto de cualquier objeto relativo al fin, excepto del mismo fin último. De tal modo que, por parte de la especificación, la voluntad está determinada en

relación al bien absoluto, que es el fin último, y lo apetece necesariamente; según necesidad natural y no de coacción o violencia, conforme a la clásica distinción de san Agustín. Además –sostiene el Angélico– este apetito necesario del bien absoluto es «principio y el fundamento de todas las demás cosas apetecibles»[298]. Pues, en cuanto la voluntad está ordenada natural y necesariamente al bien universal, se encuentra libre e indeterminada en relación a los bienes particulares y fundamenta la elección de lo contingentemente apetecible.

Pertenece, por tanto, a la esencia del libre albedrío la indeterminación respecto de aquello que es para el fin y la correlativa inclinación necesaria y natural al bien absoluto que fundamenta y es principio de aquella diversidad. Por este motivo, afirma santo Tomás, tanto el ángel como Dios se encuentran necesariamente ordenados al bien por naturaleza y, en virtud de ello, abiertos a la elección contingente de aquello que es para el fin. Y, por tanto, se puede decir que en Dios y en los ángeles hay libre albedrío; aunque no puedan obrar el mal o variar en las elecciones contingentes una vez determinadas.

Por tanto, el fundamento ontológico y la raíz del libre albedrío deberán buscarse en esta natural ordenación hacia el bien que es principio del libre apetito de los bienes particulares. Sin embargo, nada se apetecería libremente si a la ordenación natural del bien no le acompañara la aprehensión y el juicio intelectual por el cual el agente tiene dominio sobre sí mismo, en cuanto que es capaz de juzgar su propio juicio.

Por tanto, así como la voluntad procede del alma, presupuesto el entendimiento, la elección libre procede del natural apetito del bien, presupuesto el juicio intelectual capaz de reflexionar sobre sí mismo. De ahí que santo Tomás pueda decir que, en cuanto al ejercicio, «la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón»[299], pero en cuanto a la especificación «la raíz de la libertad está toda ella constituida en la razón»[300] y, por tanto, «en la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se da de modo más o menos noble, la libertad misma también aumenta o disminuye de algún modo»[301]. Consiguientemente, a partir de este doble aspecto del ejercicio y la especificación de del libre albedrío del hombre habremos de tratar de alcanzar el concepto análogo de libertad que pueda predicarse proporcionalmente de cada viviente de naturaleza intelectual.

En cualquier caso, podemos afirmar que, de alguna manera que habrá que estudiar, el libre albedrío del hombre encuentra su fundamento en la peculiar perfección del viviente intelectual, cuya ordenación al bien universal presupone la connatural aptitud de juzgar su propio juicio, por la que es «capaz de juzgar su propio juicio [de tal modo que] reflexiona sobre su acto»[302]. Para la determinación, por tanto, del fundamento y la esencia de la concepción analógica de la libertad en cuanto tal, será preciso indagar acerca de la naturaleza del conocimiento en sí mismo y de su íntima relación con el dinamismo y orden del bien. En el siguiente capítulo habrá que acudir por tanto a la metafísica del conocimiento y a la ontología del bien que, asimismo, encontramos en la síntesis filosófica de santo Tomás de Aquino que la Escuela Tomista de Barcelona tiene por objeto.

82. Aunque a lo largo de la investigación se irá profundizando más el sentido de cada término podemos adelantar, para mayor claridad, que «libertas» es usado por santo Tomás en un sentido más amplio que «libero arbitrio». Ya sea para cualificar el carácter libre de la voluntad o la «libertad de la voluntad» («praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 41, q. 1, a. 3, ad 3; «Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque sit in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis», Id., De veritate, q. 22, a. 5, ad 7.) o en sentido absoluto: como «libertad humana» («ita et Deus, salvata conditione humanae libertatis, peccata prohibet suis legibus», Id., In Sent. II, dist. 47, q. 1, a. 2, ad 4; «quantum ad hoc dicitur lex Evangelii lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda», Id., STh. I-II, q. 108, a. 1, in c.); o simplemente para designar el concepto de «libertad» («ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut ad utrumque flecti possit», Id., In Sent. II, dist. 5, q. 2, a. 1, ob. 1; «libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus» Id., CG II, c. 48, n. 2;). Por el contrario, el término «libero arbitrio» queda siempre referido al acto de elección (Cf. Id., De veritate, q. 24, Id., STh. I, q. 83, Id., De malo, q. 6) y tiene por tanto un sentido específico y más restringido en relación al término «libertas». No obstante, en algunas ocasiones emplea ambos términos como sinónimos sin mayor distinción: «Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas; et haec est per se divisio ejus, ut dictum est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit», Id., In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 5, ad 6. Por nuestra parte, en la traducción al castellano, usamos indistintamente entre libre arbitrio y libre albedrío para traducir el término latino liberum arbitrium.

83. Para el cálculo de la frecuencia de términos en las obras completas de santo Tomás de Aquino nos hemos servido del buscador online del Index Thomisticus digital que ofrece el Corpus Thomisticum en su página web (http://www.corpusthomisticum.org). Para las búsquedas nos hemos ceñido a las obras que se atribuyen con autenticidad segura al Aquinate y respetando siempre la totalidad de cada lexema con todos sus derivados morfológicos. Cf. E. Alarcón, «El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas»: Anuario filosófico 35 (2002) 791-801.

84. Para una explicación introductoria del método de análisis de afinidad véase la presentación a los mapas sinópticos en el mismo Corpus Thomisticum,

http://www.corpusthomisticum.org/ichartae.html.

85. «In dem so umfangreichen Werk, das der große Denker hinterlassen hat, gibt es keinen systematischen Traktat „Über die Freiheit“. Auch wird —wenn ich recht sehe— von ihm das Wort “Freiheit” (“libertas”) isoliert so gut wie gar nicht verwendet. Es ist stets mit einer näheren Bestimmung versehen, etwa indem von “Freiheit von Zwang”, “Freiheit von Schuld”, “Freiheit des Willens”, “Freiheit der Entscheidung“ die Rede ist», A. Zimmermann, «Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin», en L. Oeing-Hanhoff (ed.) et alii, Thomas von Aquin 1274/1974, (München 1974)125-159; 128.

86. En las Sagradas Escrituras, por ejemplo, aparece tan sólo en diecinueve ocasiones: «le terme même de “liberté” apparaît peu dans la Bible: 19 fois seulement libertas dans les deux Testaments, et jamais pour désigner la liberté psychologique ou métaphysique; toujours en parlant de la liberté au sens le plus gros du mot –liberté d’un esclave affranchi– ou surtout de la liberté assurée par le Christ, et qui est la libération du péché: St. Paul, Romains 8, 21, in libertatem gloriae filiorum Dei, ou Galates 4, 31: quae libertate Christus nos liberavit», A. Combes, «Le problème de la liberté d’après st. Thomas»: Divinitas XVIII/1 (1974) 106-114, 106.

87. Así lo reconoce, por ejemplo, Hegel: «Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee [der Freiheit] nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nie gehabt; […] Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist», G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), §482, Felix Meiner Verlag (Hamburg 1969) 388.

88. «Su metafísica del espíritu descubre dimensiones inexploradas para el pensamiento antiguo y podría decirse que cumple por primera vez el llamamiento del “conócete a ti mismo”. Su entrada en la interioridad lega al mundo cristiano occidental sus rasgos más esenciales: nuestro concepto de persona, de libertad y de moralidad deben a san Agustín el sentido que tiene para nosotros. Esta metafísica del espíritu renueva y penetra su ejemplarismo y su metafísica de la verdad liberándola de intelectualismo e idealismo, a la vez que

apoya una metafísica del bien implantada en la primacía y libertad del espíritu personal», F. Canals, Historia de la filosofía medieval, (Barcelona [4]1992) 74.

89. «Un lugar importante en la historia de la teología ocupa también su [—san Juan Damasceno—] doctrina sobre la voluntad divina en relación con la permisión del mal y de la presciencia de los actos libres humanos. Con voluntad primaria y antecedente sólo quiere Dios lo bueno, aunque con voluntad consiguiente quiera el castigo del mal», Ibíd., 81.

90. Así, por ejemplo, san Anselmo (siglo XI) «sigue a san Agustín en los temas del libre albedrío que plantea en conexión con la necesidad de la gracia para la salvación del hombre, y en el de la presciencia divina, la providencia y la permisión del mal», Ibíd., 128; Cf. D.O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome I: Problèmes de psychologie (Gembloux [2]1957) 12-14.

91. Igualmente puede decirse de san Bernardo; a quien —según Canals— se le debe reconocer «un poder genial de situarse en el centro de los problemas con penetrante profundidad metafísica. La misma precisión se advierte en sus definiciones sobre el libre albedrío, aunque no es considerado como tema en sí mismo sino sólo en el contexto del testimonio dado por su obra De Gratia et libero arbitrio a la teología de la gracia de san Agustín», F. Canals, Historia de la filosofía medieval, 141.

92. «Es ist eine Tatsache, daß "mit dem Christentum eine neue Auffassung von der menschlichen Freiheit entsteht, die dann im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert unter den Stichwort des liberum arbitrium erneut virulent wird" [en nota: G. Wieland, Ethica – Scientia practica, Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 21 (Münster 1981) 283]. Dieses ist der spezifisch innermenschilche Träger der menschlichen Freiheit. Bedingt durch das patristische Erbe steht diese Auffassung in theologischem Zusammenhang, dessen äußerliche Fixpunkte im wesentlichen die Bindung des Denkens an die auctoritates der Kirchenväter, aber auch der antiken Philosophen, und die Durchführung der theologischen Ausbildung anhand der IV Libri Sententiarum des Petrus Lombardus sind», G. Leinbold, «Zum Problem des liberum arbitrium im Sentenzkommentar des Robert Kildwardby», en B. C. Bazán, E. Andújar, G. Sbrocchi (eds.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, (New York - Ottawa – Toronto 1992) 871-878, 871.

93. «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum, gratia asistente, eligitur, vel malum, eadem desistente», Pedro Lombardo, Libri IV Sententiarum, 2, dist. 24, cap. 3, Typographia collegii S. Bonaventurae (Florencia 1916) vol. 1, p. 421, n. 199 (PL 192, col. 702); «El libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien con auxilio de la gracia; o el mal, si falta la misma», en Tomás de Aquino, Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2: el libre albedrío y el pecado, EUNSA (Pamplona 2008) 113.

94. «Aristóteles dejó en una ocasión en duda si la elección pertenecía principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, diciendo que la elección es "o bien un entendimiento apetitivo, o un apetito intelectivo". Pero en otro lugar se inclina más bien a afirmar que es un apetito intelectivo, llamando a la elección "deseo dependiente de un consejo" [Et ideo Aristoteles in VI Ethic. sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile]», Id., STh. I, q. 83, a. 3, in c.

95. «A son tour, Pierre Lombard (vers 1155) reprend la définition de la Summa Sententiarum [de la escuela de Hugo de san Víctor]; mais aux mots habilitas rationalis voluntatis il substitue les termes facultas rationis et voluntatis, ne se doutant pas des problèmes qu›allait susciter, au cours de tout un siècle, cette nouvelle formule qu›on respectera d›autant plus que, dès le début du XIIIe siècle, on allait l›attribuer à saint Augustin. […] Ce qui arrêta l›essor de la pensée chez les théologiens du temps, ce fut sans contredit le respect dont ils entouraient les définitions reçues comme auctoritates, et la hantise de les concilier toutes entre elles. Le principal auteur responsable de tous ces tâtonnements fut Pierre Lombard qui introduisit dans sa définition le terme équivoque de facultas, qu›on pouvait entendre soit d›une véritable faculté soit d›un habitus», O. Lottin, o.c., p. 218, 221-223.

96. «Die Frühscholastik, beginnend mit Anselm von Canterbury, widmet sich, bedingt durch die patristischen Vorgegebenheiten, fast ausschließlich der Wesensbestimmung und der Abklärung der Fähigkeiten des spezifisch innermenschilichen Trägers der Freiheit, des liberum arbitrium. [….] Die nach damaliger Ansicht auf Augustinus zurückgehende Definition, die das liberum arbitrium als Fähigkeit zu sündigen bestimmt, ist damit überwunden un hat

damit nur noch kurz die Diskussion beschäftigt. Doch betont man von da an einhellig, daß das Ziel des liberum arbitrium, die Rechtheit des Wollens und des Handelns, nur in die Kraft der göttlichen Gnade zu erreichen sei, ohne daß dabei die Freiheit Einbuße erleide. Auf diesem theologisch gesicherten Boden konnten sich zunehmend die philosophisch-psychologischen Fragen anmelden un allmählich die Hauptaufmerksamkeit auf sich lenken», O.H. Pesch, «Freiheit, III», en J. Ritter (ed.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 2 (Basel/Stuttgart 1971) col. 1084.

97. «Obwohl Thomas sich nicht selbst als den Hauptgegenstand der voluntaristischen Kritiker verstanden haben kann, hat er infolge der Determinismuskritik Walters und Gerhards die Motivation erhalten, das Problem, das er in De veritate prinzipiell positiv beantwortet, aber noch nicht ausführlich thematisiert hat, deutlich zu erörtern, nämlich das Problem, ob un inwiefern der Wille unabhängig von Vernunfturteil sich selbst bewegen kann. [...] Thomas muss mit dem Schülern Bonaventuras wie mit den Theologen der Kirche gemeinsame Front gegen die heidnischen Lehrmeinung der averroistischen Determinismus machen, um die christliche Glaubenslehre apologetisch zu vertreten. Innerhalb dieser Hauptfront versucht er aber gegen die aristotelesfeindliche Kritiklinie der franziskanischen und voluntaristischen Willenstheoretiker seinen eigenen Weg zu gehen, indem er zeigt, dass die Philosophie des Aristoteles nicht im Widerspruch zur christlichen Glaubenslehre von der menschlichen Freiheit steht», Y. Kim, Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, p. 147-148.

98. «Jede Wirksamkeit eines Wesens ist ja Ausdruck seiner Natur. “Agere sequitur esse”, das heißt auch: Im freien Akt äußert sich eine Natur, die so verfaßt sein muß, daß sie einen solchen Akt ermöglicht, die also selbst frei sein muß. Wenn der Mensch frei entscheiden kann, dann muß auch von ihm selbst gesagt werden, er sei frei. Schon diese einfache Überlegung läßt erwarten, daß die Freiheitslehre des Thomas bei allem Gewicht, das auf der Erörterung des “liberum arbitrium” liegt, sich nicht auf das beschränkt, was man hin und wieder mit einem Unterton von Geringschätzung “Aktfreiheit” oder “Wahlfreiheit” nennt. Neuere und sehr gründliche Arbeiten über die Freiheitsphilosophie des Thomas zeigen im Übrigen –manchmal allein schon durch ihren Umfang–, wie viele Aspekte das Thema der Freiheit in seinem Denken offenbar hat. Daß er unter “Freiheit“ nicht nur “Aktfreiheit” verstand, erhellt etwa daraus, daß er von Graden der Vollkommenheit der Freiheit spricht», A. Zimmermann, o.c., p. 130 (el subrayado es nuestro).

99. G. Soaje Ramos, ¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad humana? Algunas notas, en R. Alvira (ed.), Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles, Rialp (Madrid 1990) 305-320, 308.

100. Cf. J.-P. Torrell, Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, (Pamplona 2002) 58-66. Tomamos como referencia para la datación cronológica de las obras de santo Tomás de Aquino la magnífica obra de Jean-Pierre Torrell que recoge crítica y analíticamente las opiniones de estudiosos como Weisheipl, Pesch, Chenu, Mandonnet, Grabmann, Glorieux o Lottin (Cf. Ibíd., 12-13).

101. «Odon Rigaud avait davantage disséqué les questions; saint Bonaventure les avait posées sous une autre forme. Voir supra, p. 150-159 et 175-179. Ce qui permet de croire que saint Thomas a lu Alexandre de Halès, c'est que les cinq objections posées par saint Thomas contre la première thèse: utrum liberum arbitrium sit habitus (In II Sent. d. 24, q. 1, a. 1) se retrouvent, sauf la troisième, et dans le même ordre chez Alexandre de Halès (Summa theologiae, pars 2, q. 72, membro 2, a. 1); ce qui n'est pas le cas chez Odon Rigaud (Bruges Ville 208 f. 276ra) et moins encore chez Bonaventure ou Albert le Grand», O. Lottin, o.c., 207 nota 1.

102. Ibíd., 208: «Qu'on lise, chez saint Bonaventure, l'exposé de la seconde opinion faisant consister le libre arbitre dans une potentia facilis et habilitas, et l'exposé de la troisième opinion, celle de saint Bonaventure même, et l'on se convaincra que l'exposé des deux théories fait par saint Thomas est emprunté au Commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences».

103. Cf. O. Lottin, o.c., 208.

104. Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 24, q. 1, a. 1, in c.

105. Cf. O. Lottin, o.c., 209.

106. «El que la voluntad tenga dominio de su acto lo tiene por la misma naturaleza de la potencia en cuanto que impera y no es imperada por otro; por eso, tiene esta facilidad de suyo y no por algún otro hábito. Y, además, cualquier hábito se relaciona con el acto no como aquello por lo que se realiza el acto sin más, sino como aquello por lo que se hace bien. Pero el libre albedrío se comporta en relación con el acto de la elección como aquello por lo que tal acto se hace a veces bien, a veces mal o indiferentemente. De ahí que no designe

ningún hábito, si se toma el hábito propiamente, sino a aquella potencia cuyo acto propiamente es elegir; porque el libre albedrío es con lo que se elige el bien o el mal, como dice san Agustín (Contra Felicem, II, 4) [Voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiæ habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et præterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur; sed illam potentiam cujus proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit]», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 24, q.1, a.1, in c.

107. Según Lottin santo Tomás, al tratar las diversas opiniones sobre este tema, tiene como fuente principal a san Buenaventura: «Où saint Thomas s'est-il informé pour définir de la sorte les opinions reçues? Ici encore il semble que son unique source d'information soit saint Bonaventure», O. Lottin, o.c., 211.

108. «Sic enim est in potentiis animæ, quod cum omnes ab essentia animæ oriantur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiæ originem alterius præsupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animæ procedat […] et inde est quod sicut virtus essentiæ animæ in potentia relinquitur, ita etiam virtus unius potentiæ præcedentis relinquitur in subsequenti; et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio, quod ex actu ejus patet. Eligere enim, quod actus ejus ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri præoptare. Hæc autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 24, q. 1, a. 2, in c.

109. Ibíd. II, dist. 24, q. 1, a. 2, in c.

110. El término «todo virtual» no lo emplea santo Tomás en ningún caso para hablar de la virtualidad de la razón en el acto de elección. Pero Lottin, sin mayor precisión, parece atribuirle esta terminología al Aquinate y, sin dejar de reconocer originalidad a la solución del Angélico, menciona la posible influencia en ella de las posiciones de san Buenaventura y Odon Rigaud: «Saint Thomas va-t-il nier toute composition dans le libre arbitre? A côté du "tout universel" et

du “tout intégral” il y a place poursuit le saint Docteur, pour le “tout virtuel”. Or tel est le cas du libre arbitre, liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter. […] Le terme de “tout virtuel” n’est pas nouveau; on rencontré le terme synonyme de “tout potentiel” chez saint Bonaventure et Odon Rigaud; mais cet emprunt n’enlève rien à l’originalité de la théorie que le terme sert à désigner», O. Lottin, o.c., 211-212.

111. Santo Tomas sale al paso de la opinión de san Alberto Magno y Richard Fishacre que sostenían que el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad y de la razón. Según Lottin, la opinión de estos dos autores se refleja, respectivamente, en las dos referencias que hace el Aquinate: «algunos afirman que el libre albedrío es una sola potencia que tiene el juicio sobre los actos de todas las demás potencia. […] Otros, en cambio, […] consideran a éste [el libre albedrío] como algo medio entre la voluntad y la razón y, de algún modo, posterior a ambas» Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 24, q. 1, a. 3, co; Cf. O. Lottin, o.c., 213:

112. «Dicit enim philosophus, quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus. […] et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 24, q. 1, a. 3, in c.

113. La palabra «facultad» es usada por santo Tomás a veces en sentido de mera potestad o capacidad, a veces como la misma potencia operativa. Naturalmente este sentido procede del otro en el orden cognoscitivo, aunque en el orden entitativo la potestad de algo procede de la potencia a la que se atribuye esa capacidad y que, por tanto, posee su propio acto operativo:

«Facultad» [facultas], según el uso común de hablar, designa la potestad por la que alguien dispone de otra cosa; y por eso también las posesiones se llaman facultades, porque están bajo el dominio del que las posee; debido a esto el libre albedrío se llama “facultad”, no como un cierto hábito, sino porque tiene su acto en la potestad libre, por lo que también se llama “libre” [Facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum

suum in libera potestate habet; unde et liberum nominatur]», Ibíd. II, dist. 24, q. 1, a. 1, ad 2;

«Se ha de saber que, si llama libertad a la facultad de la misma potencia, así, la libertad de albedrío, respecto al pecado y respecto a la justicia es la misma […] Pero si llama libertad a la facultad del hábito, entonces es diversa la libertad respecto al pecado y respecto a la justicia [Sciendum est, quod si libertas dicat facultatem ipsius potentiae, sic eadem est libertas arbitrii et a peccato et a justitia; quae quidem per illa, sicut per quosdam habitus, disponitur. Si autem dicat facultatem habitus, tunc alia libertas est a peccato et a justitia]», Ibíd. II, dist. 24, q. 1, expositio (el subrayado es nuestro).

114. Esta ordenación, como nota Klubertanz, conlleva que el acto de elección, aunque siempre todo acto pertenezca a una potencia, se constituya por la composición hilemórfica de ambas potencias, entendimiento y voluntad. De ahí que el libre albedrío reúna de alguna manera ambas potencias: «Wherever there is order, there intellect is somehow present. And it is equally obvious that the relation of order to that which is ordered is as the determining to the determinable, as form to matter. Hence, in an act in which there is intrinsically a discursive (that is, an "ordered") movement and which is nevertheless not by its nature so ordered, there must be composition; such an act will have to be formally an act of the intellect, and materially of the power (here, the will)», G. P. Klubertanz, S.I., «The unity of human activity»: The Modern Schoolman XXVII/2 (1950) 75-103, 101-102.

115. Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 1, ad. 2.

116. «En cambio, sí pertenece a la libertad de libre albedrío el poder realizar o no realizar alguna acción, y esto conviene a Dios, pues puede no hacer los bienes que hace; y, con todo, no puede hacer el mal [Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc deo convenit; bona enim quae facit potest non facere; nec tamen malum facere potest]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2.

117. «Lo que se dice de Dios y de las criaturas –como se ha dicho en el libro I–, se encuentra siempre de manera más eminente en Él, y por eso se salva la elección en Dios, de modo que se quite lo que hay de imperfección, reteniendo lo que corresponda a la perfección [Ad primum ergo dicendum, quod ea quae dicuntur de deo et creaturis, ut in 1 libro dictum est, semper eminentius in ipso

inveniuntur, et ideo electio salvatur in deo hoc modo quod abjiciatur id quod imperfectionis est retento eo quod ad perfectionem pertinet]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 1.

118. Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 1, in c.

119. «Nec aliquod agens finem sibi præstituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est: et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 1, in c.

120. Según Lottin esta distinción está en la base de la terminología y de la precisión posterior entre libertad de especificación y libertad de ejercicio que, con ocasión de las condenas antiaverroístas de París en 1270, desarrollará santo Tomás. Estudiaremos más adelante en nuestro trabajo el acierto de esta afirmación de Lottin: «Cependant, certaines précisions s'annoncent. Plus clairement que saint Bonaventure, il distingue entre ce qu'il appellera lui-même plus tard liberté d'exercice et liberté de spécification», O. Lottin, o.c., 228.

121. «El libre albedrío no puede ser obligado en su acto propio, que es elegir; pero puede ser obligado en algunos actos imperados por él a causa de la coacción sobre las potencias que los ejecutan [Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere; sed tamen potest cogi in aliquibus actibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium]», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 3, ad 1.

122. «La voluntad, en cambio, no puede ser obligada por el sujeto, al no estar unida a un órgano, ni por el objeto, pues por más que algo se muestre como bueno, permanece en su potestad elegirlo o no [Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto: quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate ejus remanet eligere illud vel non eligere]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, in c.

123. «Si se propone a la voluntad algún bien que tenga la razón completa de bien, como el fin último, por el que todo es apetecido, la voluntad no puede no quererlo; en consecuencia, nadie puede no querer ser feliz o querer ser miserable

[si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur; non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, in c.

124. «Et inde est quod in omnibus quæ sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, in c.

125. «La coacción es de dos tipos: una suficiente, que se llama compulsión, y otra, en cambio, insuficiente, que se llama impulso [est duplex coactio; quaedam sufficiens, quae compulsio vocatur; quaedam vero insufficiens, quae vocatur impulsio]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, co; «La coacción, como se ha dicho antes, es doble: una, que es compulsión y otra que es inducción o impulsión [Coactio autem, ut prius dictum est, est duplex: una compellens, et alia inducens vel impellens]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, co; «Pero, como se ha dicho antes, la coacción es de dos tipos: una perfecta, que puede llamarse coacción sin más, y otra imperfecta, que se llama impulso mejor que coacción [Ut autem prius dictum est, duplex est coactio: quaedam perfecta, quae quidem simpliciter coactio dici potest; et quaedam est imperfecta, quae potius impulsio quam coactio dicitur]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 5, in c.

126. «Est naturale et essentiale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, in c.

127. «Libertas a disponentibus, sequitur habitum et actum; et ideo secundum diversitatem actuum et habituum variatur», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 1.

128. Cf. Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 1. En el cuerpo del artículo la «libertas a necessitate» también es llamada «libertas a necessaria coactione», que J. Cruz Cruz traduce como «libertad de coacción» (Cf. J. Cruz Cruz (ed.), Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, vol. 2/2 (Pamplona 2002) 184). La traducción nos parece sustancialmente válida si tenemos en cuenta que en la respuesta a la segunda objeción santo Tomás utiliza la expresión «libertas a coactione» (Cf. Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 2); y en el artículo siguiente la denomina asimismo «libertas a coactione et necessitate» (Cf. Ibíd. II, dist. 25,

q. 1, a. 5, in c.).

129. «Non augetur talis libertas nec diminuitur per se, sed per accidens tantum. Omnis enim proprietas quae consequitur naturam aliquam, quanto natura illa nobilius invenitur in aliquo, tanto etiam proprietas illa perfectius participatur ab eo, secundum quem modum homo dicitur minus intelligens quam Angelus; et ita etiam libertas a necessaria coactione nobilius invenitur in deo quam in Angelo, et in uno Angelo quam in alio, et in Angelo quam in homine», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, in c.

130. «In quibus invenitur natura una aequaliter, invenitur etiam aequaliter illud quod consequitur naturam illam. Sed natura intellectiva non invenitur aequaliter in deo, Angelo et homine. Unde nec etiam libertas a coactione aequaliter in omnibus Est. […] etiam secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 2 - ad 3.

131. «La libertad incluye en su razón la negación de la coacción. Ahora bien, toda privación se distingue según aquello de lo que priva; en consecuencia, es necesario tomar la distinción de la libertad según lo que puede coaccionar o impedir. […] Pero si se llama libertad por la eliminación de lo que impulsa o impide, esto se da de dos maneras: porque aquello que impulsa el libre albedrío o lo impide, o bien hace esto per se [–corregimos la traducción que dice “de modo esencial”–], como los hábitos y las disposiciones, que están en el alma misma, y ésta es la libertad respecto al pecado; o bien lo hace de modo accidental, como las incapacidades o las penalidades que hay por parte del cuerpo e impiden el uso del libre albedrío, y ésta es la libertad respecto a la miseria [Libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea quae privantur; unde secundum ea quae cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi. […] Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impedientis, hoc est dupliciter: quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato: vel per accidens, sicut impotentiae vel poenalitates, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impedientes; et sic est libertas a miseria]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 5, in c.

132. Cf. Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 5, ad 6: «Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas; et haec est per se divisio

ejus, ut dictum Est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit».

133. «On le voit, la pensée de saint Thomas est encore très rivée à la tradition. Il ne fait que suivre le sillon traditionnel, quand il rappelle le concept fondamental d'une liberté s'appliquant à tout être intelligent, Dieu ou créature raisonnable», O. Lottin, o.c., 228.

134. «Sobre lo primero, hace dos cosas: la primera, presenta la objeción de que el libre albedrío no está en Dios ni en los bienaventurados; la segunda, determina la verdad de esto, donde dice: "Pero san Agustín enseña que Dios tiene libre albedrío", Y hace sobre esto dos cosas: primero, determina lo que pertenece a Dios; segundo, lo que pertenece a los ángeles, donde dice: "Los ángeles, y los santos, en cambio…. No carecen de libre albedrío". Sobre lo primero, hace dos cosas: muestra, en primer lugar, que el libre albedrío están e Dios; en segundo lugar, que no está del mismo modo en Dios que en los demás, donde dice: "Sin embargo el libre albedrío se toma en el Creador de otra manera que en las criaturas" [Circa primum duo facit: primo inducit objectionem, quod liberum arbitrium non sit in Deo, nec in beatis; secundo determinat veritatem, ibi: sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet. Et circa hoc duo facit: primo determinat quantum pertinet ad Deum; secundo quantum pertinet ad Angelos, ibi: Angeli vero, et sancti (...) libero arbitrio non carent. Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium est in Deo; secundo quod non eodem modo est in Deo sicut in aliis, ibi: sed aliter accipitur liberum arbitrium in creatore quam in creaturis]», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, proemium.

135. Véase el mismo texto de Pedro Lombardo que santo Tomás comenta: «Por tanto, aquella potencia racional del alma, por la que puede querer el bien o el mal, discerniendo lo uno y lo otro, se llama libre albedrío. El cual no lo tienen los animales, porque carecen de razón [Illa igitur rationalis animae potentia, qua velle malum vel bonum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent]», Pedro Lombardo, Libri IV Sententiarum, 2, dist. 24, cap. 3, Typographia Collegii S. Bonaventurae, (Florencia 1916) vol. 1, p. 421, n. 199 (PL 192, col. 702); La traducción está tomada de Tomás de Aquino, Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2: el libre albedrío y el pecado, Eunsa (Pamplona 2008) 114.

136. «Que alguien tenga todo lo que quiere y no quiera nada malo, pertenece a la razón de la bienaventuranza y de la gloria –como dice san Agustín–. Por lo tanto, la gloria en nada impide el uso del libre albedrío [De ratione beatitudinis vel gloriae est ut aliquis omnia habeat quae vult, et nihil mali velit, ut dicit Augustinus; et ideo gloria in nullo impedit usum liberi arbitrii]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 5, ad 4.

137. «Según san Anselmo en el Proslogion poder pecar no es libertad ni parte de la libertad, porque el libre albedrío es la libertad en la elección de esto o aquello que conduce al fin [Secundum Anselmum in Proslogio posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis: quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quae in finem ducunt]», Ibíd. II, dist. 7, q. 1, a. 1, ad 3.

138. Cf. Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, in c.

139. Cf. Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, in c. & a. 4, in c.

140. Cf. Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, in c.

141. «Luego es claro así que la diferencia en los agentes está en que algunos determinan el fin para sí mismos y el acto para aquel fin, pero otros no; y ningún agente puede establecer el fin para sí mismo a menos que conozca la razón de fin y el orden de aquello que es para el fin mismo, lo cual se da sólo en los que tienen intelecto [Sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 1, in c.

142. «De ahí que el juicio sobre la acción propia se da sólo en los que tienen intelecto, como si estuviera en su potestad elegir ésta o aquella acción, por lo que se dice también que tienen el dominio de sus actos; y por eso se encuentra el libre albedrío sólo en los que tienen intelecto [et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 1, in c.

143. «La voluntad también es en cierto modo superior en cuanto tiene imperio sobre todas las fuerzas del alma, porque su objeto es el fin. En consecuencia, se

encuentra muy convenientemente en ella la misma cumbre de la libertad, pues “se llama libre al que es causa de sí”, como se dice en Metaphysica (I, 2) [Tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 Metaph. dicitur», Ibíd. II, dist. ٢٥, q. ١, a. ٢, ad ٤; «En la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se da de modo más o menos noble, la libertad misma también aumenta o disminuye de algún modo [Secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur]», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3.

144. «Quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 Metaph. dicitur», Ibíd. II, dist. 25, q. 1, a. 2, ad 4 (el subrayado es nuestro).

145. Cf. J.-P. Torrell, Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, (Pamplona 2002) 78-85.

146. «Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum», Tomás de Aquino, De veritate, q. 22, a. 6, in c.

147. «Violentum autem est, secundum philosophum in III ethicorum, cuius principium est extra, nil conferente vim passo», Ibíd., q. ٢٢, a. ٥, in c.

148. «Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis», Ibíd., q. 22, a. 5, in c.

149. «Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum

determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi», Ibíd., q. 22, a. 5, in c.

150. «Y porque todo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a principio, es necesario que aquello a lo que la voluntad está determinada sea el principio de apetecer las cosas con respecto a las cuales no está determinada, y esto es el fin último [Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus]», Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

151. «Respecto al objeto está, en efecto, indeterminada la voluntad respecto a las cosas que son para el fin, no en cuanto al fin último mismo, como se ha dicho. Y esto sucede porque se puede llegar al fin último por muchas vías, ya a entes diversos competen diversas vías para llegar a él. Por eso no pudo estar el apetito de la voluntad determinado con respecto a las cosas que son para el fin, como lo está en las cosas naturales, que para llegar a un fin cierto y determinado sólo tienen vías ciertas y determinadas [Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias]», Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

152. «In quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel quod secundum apparentiam tantum», Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

153. «Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum», Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

154. El movimiento del que aquí se trata, no es «el acto del ser en potencia en cuanto tal», como lo define Aristóteles en el libro tercero de la Física, sino que aquí –en palabras de santo Tomas– «se llama movimiento, en sentido amplio a cualquier operación, como el entender y el sentir. Tomado así, el Filósofo dice, en De anima 3, que el movimiento es acto de un ser perfecto, pues todo ser obra en cuanto está en acto», Ibíd., q. 24, a. 1, ad 14.

155. «Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum philosophum in VIII Phys., sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur seipsis, sed non a seipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt», Ibíd., q. 24, a. 1, in c.

156. «Voluntarium ponitur a philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento», Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

157. Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

158. «Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur», Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

159. «Dentro de las cosas que se mueven por sí mismas, los movimientos de unas proceden del juicio de la razón, mientras que los de otras proceden del juicio natural. […] De ahí que, si lo observamos adecuadamente, veremos que el movimiento y la acción se atribuyen a los cuerpos naturales inanimados del mismo modo que se atribuye a los animales el juicio sobre lo que ha de hacerse. Así como las cosas pesadas y las ligeras no se mueven a sí mismas de modo que pueda decirse que son causa de su movimiento, tampoco los animales juzgan su propio juicio, sino que siguen el juicio impreso en ellos por Dios; de donde no son causa de su albedrío ni tienen libertad de albedrío [Eorum autem quae a seipsis moventur, quorumdam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex iudicio naturali. {…} Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa

sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent.]», Ibíd., q. 24, a.1, in c.

160. «Et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando», Ibíd., q. 24, a. 1, in c.

161. «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare», Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

162. «Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta», Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

163. Cf. Ibíd., q. 24, a. 2, in c.: «tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet […] unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium».

164. «Sin embargo, el libre albedrío se da de distinta manera en nosotros y en los ángeles y en Dios, pues si varía lo primero es preciso que cambie lo posterior, y tal sucede en la facultad del libre albedrío que presupone dos cosas: a saber, naturaleza y capacidad cognoscitiva [Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo præsupponit: scilicet naturam, et vim cognitivam]», Ibíd., q. 24, a. 3, in c.

165. «El poder elegir el mal no es esencial al libre albedrío, sino que se deriva del mismo en una naturaleza creada, que es susceptible de defecto. [Posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum]», Ibíd., q. 24, a. 3, ad 2.

166. Cf. Ibíd., q. 22, a. 6, in c: «velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum».

167. «De ahí que la naturaleza racional que está ordenada al bien de un modo absoluto por medio de múltiples acciones no puede tener naturalmente acciones inseparables del bien, a no ser que resida en ella de modo natural e inmutable la razón del bien universal y perfecto. Esto es posible únicamente a la naturaleza divina, pues sólo Dios es acto puro sin mezcla de potencia alguna y, por ello, es la bondad plena y absoluta. En cambio, toda criatura, por el hecho de haber en su naturaleza una mezcla de potencia, es un bien particular, y esa mezcla se debe a

que procede de la nada. De ahí se deduce que, entre las naturalezas racionales, sólo Dios tiene un libre albedrío naturalmente impecable y confirmado en el bien [Unde et natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentiæ permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiæ, est bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentiæ ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono]», Ibíd., q. 24, a. 7, in c.

168. Cf. Ibíd., q. 24, a. 4, in c.: «Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram […] id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram».

169. «Parece que el Filósofo, en Ethic. 6, no aclara si elegir es acto de la razón o de la voluntad, suponiendo, no obstante, que es en cierto modo una virtud de ambas, al decir que la elección es propia del entendimiento apetitivo o del apetito intelectivo [Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic., supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi]», Ibíd., q. 24, a. 6, in c.

170. «Progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur», Ibíd., q. 24, a. 5, in c.

171. Esta afirmación según la cual la voluntad es la que aporta la libertad del libre arbitrio, junto con otras (véase, por ejemplo, In Sent. II, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 5: «quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis»), puede contrastar con lo dicho en los artículos anteriores: «totius libertatis radix est in ratione constituta» (De veritate, q. 24, a. 2, in c.). Pero hay que tener en cuenta que ratio, por el contexto de la cuestión, se refiere no a la potencia intelectiva distinta de la voluntad, sino a lo que llamaríamos racionalidad o intelectualidad de la naturaleza racional que abarca entendimiento y apetito intelectual o voluntad.

172. «Ahora bien, lo que se dice ser principio de un acto que se ha de hacer de un modo cualificado, no es necesario que lo sea simplemente del acto, sino que se entiende serlo principalmente de su modo cualificado. Como cuando se dice que la gramática es la ciencia de hablar correctamente, no se entiende que sea simplemente principio de locución, pues sin gramática también puede hablar el hombre. Es, más bien, principio de la rectitud de la locución. Así tampoco se entiende que la potencia por la que juzgamos libremente sea aquella por la que juzgamos simplemente, lo cual es cosa de la razón, sino por la que aporta la libertad en el juzgar, lo cual es propio de la voluntad, De donde el libre albedrío es la misma voluntad: pero no la nombra de un modo absoluto, sino por uno de sus actos, cual es el elegir. [Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed quæ facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere]», Ibíd., q. 24, a. 6, in c. (el subrayado es nuestro).

173. Cf. Ibíd., q. 24, a. 6, ob. 1 & ad 1.

174. Cf. Ibíd., q. 24, a. 2-3.

175. «Tanto el Damasceno, como Gregorio Niseno y Agustín defienden que la causa del libre albedrío es la razón [causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem]», Ibíd., q. 24, a. 2, ad 4.

176. Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

177. Véase los artículos siete, ocho y nueve de la cuestión ٢٤.

178. Cf. Ibíd., q. 24, a. 7, ob. 4 & ad 4.

179. Cf. Ibíd., q. 24, a. 10, ad 7.

180. «Hay que decir que hay dos clases de necesidad, según se desprende de las palabras de Agustín en V De Civitate Dei: una necesidad de coacción, y ésta de

ninguna manera puede darse en la voluntad, y una necesidad de inclinación natural, así decimos que Dios vive necesariamente, y, con esta clase de necesidad, la voluntad sí quiere alguna cosa necesariamente [Dicendum, quod sicut potest accipi ex verbis Augustini, in V de civitate Dei XI cap., duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult]», Ibíd., q. 22, a. 5, in c.

181. Ibíd., q. 22, a. 5, in c.

182. Cf. Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

183. «Ahora bien, dado que llamamos libre a la voluntad que carece de necesidad, la libertad de la voluntad se considerará en tres cosas: 1) en cuanto al acto, en cuanto que puede querer y no querer, 2) en cuanto al objeto, pues puede querer una cosa u otra, e incluso su opuesta, 3) en cuanto al orden al fin, porque puede querer el bien o el mal. En cuanto a la primera de ellas la voluntad tiene libertad en cualquier estado natural respecto a cualquier objeto, pues el acto de cualquier voluntad está en su potestad respecto a cualquier objeto. La segunda, en cambio, se refiere a algunos objetos, a las cosas que son para el fin y no al fin mismo, y también según cualquier estado de la naturaleza. La tercera, por su parte, no es respecto a todos los objetos, sino respecto a las cosas que son para el fin, ni respecto a cualquier estado de la naturaleza, sino sólo respecto a aquel en el que la naturaleza puede fallar, pues cuando no hay fallo en la aprehensión o en el razonamiento no puede haber voluntad de mal, ni siquiera en las cosas que son para el fin, como sucede en los bienaventurados [Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti. Cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorumdam, scilicet eorum quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non

potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis]», Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

184. Ibíd., q. 24, a. 3, in c.

185. Cf. Ibíd., q. 24, a. 6, in c.

186. «Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere », Ibíd., q. 24, a. 2, in c.

187. Cf. J.-P. Torrell, Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, (Pamplona 2002) 120-123.

188. «Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur», Tomás de Aquino, CG. I, c. 2 (el subrayado es nuestro).

189. «Procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera a la razón, resolviendo las objeciones de los contrarios y declarando, ayudados por Dios, la verdad de fe con argumentos probables y de autoridad. Lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal; a continuación, cómo las criaturas proceden de Él, y en tercer lugar, su ordenación a Él como fin [Ut a manifestioribus ad minus manifiesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorium, et rationubs probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes. Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quæ de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quæ Deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem]», Ibíd. I, c. 9, n. 7.

190. «Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim

voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere», Ibíd. I, c. 72, n. 8.

191. «Se predica el libre arbitrio respecto de lo que uno quiere sin necesidad y espontáneamente En nosotros, por ejemplo, hay libre albedrío respecto de querer correr o pasear. Pero Dios quiere sin necesidad los seres distintos de Él, como quedó demostrado. A Dios le compete tener libre albedrío [Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum est (c. 81). Deo igitur liberum arbitrium habere competit]», Ibíd. I, c. 88, n. 2.

192. «La voluntad divina se inclina por su entendimiento, como ya se probó, hacia las cosas a que según su naturaleza no está determinada. Pero se dice que el hombre tiene, sobre los otros animales, el libre albedrío, porque se inclina a querer por el juicio de la razón, no por el ímpetu de la naturaleza. Luego Dios tiene libre albedrío [Voluntas divina in his ad quæ secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum est (c. 82). Sed ex hoc homo dicitur præ ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturæ sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium]», Ibíd. I, c. 88, n. 3.

193. «El Filósofo enseña que la voluntad es del fin, y la elección, de lo ordenado al fin. Pues como Dios se quiere como fin, y a los demás seres como ordenados al fin, se sigue que, respecto de sí mismo, tiene sólo voluntad, y en cambio, respecto de los demás seres tiene además elección. Y la elección se realiza siempre por el libre albedrío. Luego a Dios le pertenece el libre albedrío [Secundum philosophum, in III Ethic., voluntas est finis, electio autem eorum quæ ad finem sunt. Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quæ ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit]», Ibíd. I, c. 88, n. 4.

194. «El hombre es dueño de sus actos porque tiene libre albedrío. Pero esto pertenece con más razón al primer agente, cuyo acto no depende de nadie. Dios, pues, tiene libre albedrío. Esta misma consecuencia se saca de la razón misma del nombre. Es libre lo que es causa de sí mismo, según el Filósofo; y esto a nadie conviene mejor que a la causa primera [Homo per hoc quod habet liberum

arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet. Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicæ. Hoc autem nulli magis competit quam primæ causæ, quæ Deus est]», Ibíd. I, c. 88, n. 5.

195. «Lo primero entre todo lo creado son las sustancias intelectuales, según ya se ha demostrado. Luego estas sustancias se autodeterminan a obrar. Pero esto es propio de la voluntad, por la cual una sustancia es dueña de su acto, como que en ella está el obrar o no obrar. Luego las sustancias intelectuales creadas tienen voluntad [Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem]», Ibíd. II, c. 47, n. 3.

196. «Como todo agente obra en cuanto está en acto, la forma por la que está en acto es el principio de todas sus operaciones. Conviene, pues, que según sea la forma, así sea la acción que sigue a esa forma. La forma que no depende del agente que obra en virtud de ella misma, causa una acción de la que no es dueño el agente. Pero si se diese alguna forma que dependiese de aquel que obra en virtud de ella misma, éste sería dueño del obrar consiguiente [Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat inquantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit]», Ibíd. II, c. 47, n. 4 (el subrayado es nuestro).

197. «Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium», Ibíd. II, c. 47, n. 4 (el subrayado es nuestro).

198. Cf. Ibíd. II, c. 47, n. 5.

199. «Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. [...] Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi

ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi», Ibíd. II, c. 48, n. 3.

200. «Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere», Ibíd. II, c. ٤٨, n. ٣

201. «Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii», Ibíd. II, c. 48, n. 3

202. «Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium», Ibíd. II, c. 48, n. 4.

203. Adelantamos ya que, precisamente sobre esta propocionalidad, porque la voluntad procede directamente de la esencia del alma, aunque presupuesto el entendimiento, éste puede concebir el ente como bueno y constituir la razón de bien en cuanto tal por la antecedente constatación por la que «aprehende que apetece lo que es», STh. I, q. 16, a. 4, ad 2.

204. «Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente», Id., CG. II, c. 48, n. 6.

205. Cf. Ibíd. I, c. 88.

206. Ibíd. II, c. 48, n. 3.

207. «Si hubiese llegado al fin de la perfección, llevaría consigo cierta necesidad de obrar el bien, como ocurre en los bienaventurados, que no pueden pecar,

como más adelante se verá (IV, c. 92). Y, sin embargo, nada pierden por esto ni la libertad de la voluntad ni la bondad del acto [Quod si ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit: nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati]», Ibíd. III, c. 138, n. 2; Cf. Ibíd. IV, c. 92-93.

208. Ibíd. II, c. 47, n. 4.

209. Ibíd. II, c. 48, n. 6.

210. Ibíd. II, c. 47, n. 3.

211. Ibíd. I, c. 72, n. 8.

212. «Quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur», Ibíd. IV, c. 22, n. 5.

213. Id., De veritate, q. 22, a. 5, in c.

214. Id., CG. II, c. 48, n. 3.

215. Ibíd. II, c. 47, n. 4.

216. G. Emery, o.p., Breve catálogo de las obras de santo Tomás, en J.-P. Torrell, Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, Eunsa (Pamplona 2002) 355-385, 358.

217. «Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. […] Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. […] Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari», Tomás de Aquino, STh. I, q. 19, a. 3, in c.

218. «Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est; respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet», Ibíd. I, q. 19, a. 10, in c.

219. «Manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse», Ibíd. I, q. 19, a. 10, ad 2.

220. «Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum», Ibíd. I, q. 59, a. 3, in c.

221. Cf. Ibíd. I, q. 59, a. 3, ad 3: «Liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam».

222. Cf. Ibíd. I, q. 59, a. 3, ad 2: «Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que es superior a él. Luego el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que son inferiores a él, aunque lo sería si permaneciese indeterminado respecto a lo que está por encima de él [Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est]».

223. Cf. Ibíd. I, q. 83, a. 1, in c.: «Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium.»

224. «Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.», Ibíd. I, q. 83, a. 1, in c.

225. «Ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut

dictum est de appetitu beatitudinis», Ibíd. I, q. 83, a. 2, in c.

226. «Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male», Ibíd. I, q. 83, a. 2, in c.

227. Cf. Ibíd. I, q. 83, a. 3, in c.

228. «Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium», Ibíd. I, q. 83, a. 4, in c.

229. «Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur», Ibíd. I, q. 83, a. 4, in c.

230. Cf. Y. Kim, Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, p. 147-148, nota 24.

231. «Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. […] Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus», Tomás de Aquino, STh. I-II, q. 9, a. 1, in c..

232. «Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem», Ibíd. I-II, q. 9, a. 1, ad 3 (el subrayado es nuestro).

233. «Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud», Ibíd. I-II, q. 10, a. 2, in c.

234. «Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle», Ibíd. I-II,

q. 9, a. 3, s. c.

235. «Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem», Ibíd. I-II, q. 9, a. 3, in c.

236. «Voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit», Ibíd. I-II, q. 9, a. 3, ad 1 (el subrayado es nuestro).

237. «Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis», Ibíd. I-II, q. 9, a. 3, ad 3.

238. Cf. Ibíd. I-II, q. 9, a. 3, in c.: «Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem».

239. Cf. Ibíd. I-II, q. 10, a. 2, in c.: «La voluntad es movida en dos sentidos: bien en cuanto al ejercicio del acto, bien en cuanto a la especificación, que es moción del objeto. Del primer modo, ningún objeto le mueve necesariamente, pues cualquiera puede dejar de pensar en una cosa y, por consiguiente, dejar de quererla [Voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non]».

240. «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni», Ibíd. I-II, q. ١٧, a. 1, ad 2.

241. Cf. Ibíd. I, q. 19, a. 10; q. 59, a. 3; q. 83.

242. «Por consiguiente, dondequiera que haya entendimiento, hay libre albedrío [Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium]», Ibíd. I, q. 59, a. 3, in c.

243. Cf. Ibíd. I, q. 62, a. 7.

244. Cf. Ibíd. I, q. 64, a. 2, ad 1: «Los mismo los ángeles buenos que los malos tiene libre albedrío, pero según el modo y condición de su naturaleza, conforme hemos dicho [Boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est (in in c.)]».

245. «Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis», Ibíd. I, q. 62, a. 8, ad 3.

246. «El hombre perdió por el pecado el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o libertad de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de miseria [homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria]», Ibíd. I, q. 83, a. 2, ad 3.

247. «El estado [de vida] se toma de la libertad o la esclavitud. Ahora bien, en el orden espiritual hay una doble libertad y una doble esclavitud. Hay una esclavitud del pecado y otra de la justicia, y una libertad del pecado y otra de la justicia, como se ve por el Apóstol (Rm 6, 20-22) […] Hay esclavitud del pecado o de la justicia siempre que una persona se halla inclinada por hábito pecaminoso al mal o por hábito de justicia al bien. De la misma manera, hay libertad del pecado cuando no se es vencido por la inclinación a él, y libertad respecto de la justicia, cuando no se huye del mal por amor de ella. Sin embargo, puesto que el hombre por naturaleza está inclinado a la justicia, mientras que el pecado va contra esa inclinación natural, síguese que el estar libre del pecado es la verdadera libertad, que va unida a la esclavitud de la justicia [Status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas. Una quidem est servitus peccati, altera vero est servitus iustitiae; similiter etiam est duplex libertas, una quidem a peccato, alia vero a iustitia; ut patet per apostolum {…} Est autem servitus peccati vel iustitiae, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiae ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur, libertas autem a iustitia est cum aliquis propter amorem iustitiae non retardatur a

malo. Veruntamen, quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae coniungitur servituti iustitiae]», Ibíd. II-II, q. 183, a. 4, in c.

248. Ibíd. I, q. 83, a. 2-4.

249. «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni», Ibíd. I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

250. Cf. Ibíd. I-II, q. 10, a. 2.

251. «Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud», Ibíd. I-II, q. 10, a. 2, in c.

252. «Inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit», Ibíd. I-II, q. 9, a. 3, ad 1 (el subrayado es nuestro).

253. «Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem», Ibíd. I-II, q. 9, a. 2, in c.

254. «Las palabras de san Agustín han de entenderse en el sentido de necesario con necesidad de coacción. La necesidad natural “no quita la libertad de la voluntad”, como él mismo dice en el mismo libro [De Civitate Dei, V] [Verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit]», Ibíd. I, q. 82, a. 1, ad 1.

255. «Liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus», Ibíd. I, q. 59, a. 3, ad 3.

256. «Por lo cual el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que podemos pecar [Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non

possunt, quam in nobis, qui peccare possumus]», Ibíd. I, q. 62, a. 8, ad 3.

257. «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio», Ibíd. I-II, q. ١٧, a. 1, ad 2.

258. «Potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum», Ibíd. I, q. 59, a. 3, in c.

259. Cf. J.-P. Torrell, Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, p. 219-225; 360.

260. «Algunos establecieron que la voluntad del hombre se mueve por necesidad al elegir algo; […] Pero esta opinión es herética: remueve toda razón de mérito y demérito en los actos humanos, pues no parece que algo pueda merecer o desmerecer por obrar de tal modo que no puede no pueda evitarlo. Así pues debe enumerarse entre las opiniones extrañas a la filosofía, porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. Si, en efecto, no hay algo libre en nosotros, antes bien nos movemos a querer por necesidad, se elimina todo consejo, exhortación, precepto o castigo, alabanza o vituperio, acerca de lo cual trata la filosofía moral [quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; {…}. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit]»", Id., De malo, q. 6, a. un., in c.

261. Id., De veritate, q. 24, a. 1, in c.: «Hay que afirmar que, sin lugar a duda, ha de admitirse que el hombre es libre en su albedrío. En efecto, a esta conclusión nos lleva la fe, puesto que, sin libre albedrío, no pueden existir mérito ni demérito, justo castigo ni premio [absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium]».

262. «Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit

principia scientiae naturalis», Id., De malo, a. un., in c.

263. «La suposició del subjecte a que fa referencia no és una hipòtesi en el sentit modern, ni el seu carácter empíric s'identifica amb la contrastabilitat experimental, sinó que es funda en l'experiència comuna i incontestable del canvi i del moviment. En conclusió, com que aquest principi l'enuncia Aristòtil en el context polèmic de la disputa contra els monismes eleàtics que, considerant l'ens u i immòbil, destruïen la naturalesa i la seva ciència, podem acabar dient que en ell trobem alhora l'afirmació de la realitat empírica de la naturalesa i la fonamentació de la ciència que la coneix. Aquesta ciència, la física, en fonamentar-se així sobre una base existencial i empírica, pot evitar de ser una mera construcción o un saber esencialista, a l'estil del racionalisme, i merèixer el nom de ciència real», A. Prevosti, La física d'Aristòtil. Una ciència filosófica de la natura, PPU (Barcelona 1984), p. 142-143.

264. «Le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, confirmait celle-ci en condamnant les deux propositions suivantes: Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit; Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitatur ab appetibili [en nota: On peut lire la liste des 13 propositions condamnées dans P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1er partie, 3, note 1]», O. Lottin, o.c., 252.

265. Así lo recoge O. Lottin siguiendo a Synave y Glorieux: «Il était donc naturel que le saint Docteur intervint. Le fait, déjà relevé par le P. Synave et Mgr Glorieux, que saint Thomas interrompt brusquement ses questions disputées De malo par la question VI De electione humana, le ton vif, agressif même, de l'exposé prouvent assez clairement que cette question est provoquée du dehors. On placera donc la question VI du De malo non sans doute au début de l'année 1271 mais plutôt aux approches de 1270 et l'on en comprendra pleinement le sens grâce au contexte historique qui vient d'être retracé», Ibíd., p. 253

266. Cf. Id., De malo, q. 6, a. un., in c.: «principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis; unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano».

267. «Debe considerarse que algunas potencias se mueven doblemente: de un modo por parte del sujeto; de otro modo por parte del objeto. En efecto, por parte del sujeto se mueve como la vista por la inmutación de la disposición del órgano para ver con mayor o menor claridad. Por parte del objeto, como la vista ve ya lo blanco ya lo negro, así pues, al primer modo pertenece el mismo ejercicio del acto, en cuanto actúa o no actúa, o actúa más o menos. Al segundo modo pertenece la especificación del acto que se especifica por el objeto [Considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum]», Id., De malo, q. 6, a. un., in c.

268. «Per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu», Ibíd., q. 6, a. un., in c.

269. «Et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat», Ibíd., q. 6, a. un., in c.

270. «Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa», Ibíd., q. 6, a. un., in c.

271. El recurso a Dios como primer principio del movimiento de la voluntad por la que se mueve a sí misma en cuanto al ejercicio del acto es necesario para evitar un proceso lógico al infinito. No es la primera vez que santo Tomás recurre a este principio (Cf. STh. I, q. 83, a. 1, ad 3; STh. I-II, q. 10, a. 4-6; CG. III, c. 89), pero en sus primeras obras no está tan explícitamente formulado en relación al movimiento de la voluntad por la que se mueve a sí misma al acto.

272. «Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia

particularia quæ considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem», Id., De malo, q. 6, a. un., in c.

273. « [Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una præponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo præeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et ægro]», Ibíd., q. 6, a. un., in c.

274. «Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur», Ibíd., q. 6, a. un., in c.

275. «Hay que tener en cuenta que aquí el error de Orígenes proviene de no haber considerado rectamente aquello que pertenece por sí mismo a la potestad del libre albedrío, sin el cual el hombre en ningún estado se encontraría. Por tanto hay que tratar lo que pertenece a la razón de libre albedrío en cuanto a lo diverso que puede [Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit]», Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

276. Cf. Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

277. «La mutación del libre albedrío consiste en que alguien lo mismo y al mismo tiempo no quiere lo que antes quería, o quiere lo que antes no deseaba. Y esta diversidad no pertenece por sí a la razón de libre albedrío, sino que le sobreviene según la condición de mutabilidad de la naturaleza [mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae

mutabilis]», Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

278. La diversidad o indeterminación de la voluntad en cuanto a las disposiciones del alma, hábitos y pasiones, aunque santo Tomás no diga nada al respecto, se asemeja a la libertad de pecado que trató en el Comentario a las Sentencias. Se podría establecer un paralelismo y ver en qué sentido el Angélico se refiere a la misma especie de libertad.

279. Cf. Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

280. «Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero; quia iudicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura», Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

281. «Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa», Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

282. En relación a los demonios, pero aplicable también a los ángeles, concluye: «Y así aunque por el libre albedrío elijan diversas cosas, en todas pecan, porque en todas sus elecciones permanece la fuerza de su primera elección [Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum]», Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

283. Cf. Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

284. «El hombre que peca pierde el libre albedrio en cuanto a la libertad de culpa y de miseria, pero no en cuanto a la libertad de coacción [homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.]», Ibíd., q. 6, a. un., ad 23.

285. «En cuanto al ejercicio del acto, queda en primer lugar de manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma… Si en cambio consideramos el movimiento de la voluntad por parte del objeto determinante el acto de la voluntad quiere esto o aquello… [Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa… Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum...]», Ibíd., q. 6, a. un., in c.

286. Cf. Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

287. Cf. Ibíd., q. 6, a. un., ad 7: «voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet». No contradice esto lo que dice en STh. I, q. 82, a. 2, in c: «la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad», ya que está tomando la libertad desde la perspectiva de la especificación. Lo cual se hace por el contexto en el que intenta probar que mientras no se percibe la certeza de la ordenación de ciertos bienes particulares a Dios no se adhiere la voluntad necesariamente a Dios: «existen otros [bienes particulares] que tienen relación necesaria con la felicidad […]. Pero, hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios», Ibíd., q. 82, a. 2, in c.

288. Véase por ejemplo De malo, q. ٢, a. ٣, ad ٤; q. ٤, a. ٦, obj ١٢ & ad ١٢.

289. «Voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem», Ibíd., q. 6, a. un., ad 20.

290. Ibíd., q. 6, a. un., in c.

291. «Todo aquel que tenga entendimiento o razón, obra con libre albedrio, a saber en cuanto su arbitrio, por el que obra, sigue la aprehensión del entendimiento o de la razón, en relación a muchas cosas. Y así, según lo dicho, a la razón de libre albedrío pertenece que pueda lo diverso [Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit]», Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

292. O. Lottin, o.c., 258. Asimismo lo concluye Gustavo Eloy Ponferrada en su documentado estudio sobre las fuentes de santo Tomás en el tema de la libertad: «Un recorrido por los principales textos en los que santo Tomás expone su pensamiento sobre el acto libre muestra cómo ha mantenido substancialmente las mismas posiciones durante toda su vida, pero ha ido progresando en precisión y

profundidad, añadiendo aspectos nuevos pero perfectamente coherentes con el contexto general», G. E. Ponferrada, «El tema de la libertad en santo Tomás: fuentes y desarrollo»: Sapientia 167-168 (XLIII/1988) 7-50, p. 50.

293. Y. Kim, en su reciente estudio, reconoce que la doctrina de las obras de madurez de santo Tomás se encuentra entre el voluntarismo y el intelectualismo, porque comparte de ambas posiciones aspectos diversos. Pero admite una variación y maduración en el pensamiento del Aquinate: «Wir haben dargelegt, dass die thomasische Begründung der Willensfreiheit in Konfrontation mit den ersten Repräsentanten der voluntaristisch-franziskanischen Tradition verändert wurde, un dass man in der so entwickelten späten Lehre von der Willensfreiheit den vollständingen und reifen Gedanken des Thomas beobachten kann. [...] Die thomasische Lehre von der Willensfreiheit scheint also, wie Gilson enimal schreibt, in der Mitte zwischen dem Intellektualismus und dem Voluntarismus ihren Platz zu haben», Y. Kim, Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, p. 212.

294. Sobre los términos «intelectualismo» y «voluntarismo» véase la nota 47 del presente trabajo.

295. Así lo sostiene, por ejemplo, A. Giannatiempo, «Sul primate trascendentale della volontà in san Tommaso»: Divus Thomas LXXIV (1971) 134-135; y con mayores matizaciones y prudencia parece sostener ciertas variaciones K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, Berchmanskolleg (München 1971) 184-185: «Auch wenn die Freiheit, schon vor dem Spätwerk, in den Willen verlegt wird, so möchte es doch an manchen Stellen fraglich erscheinen, ob der Wille nicht nur ausführendes, vom Verstand eindeutig determiniertes Organ der Freihet sei. Nun muß zwar auch die Freiheitslehre der vom Spätwerk liegenden Schriften zuletzt von einem Freiheitsprimat des Wollens her interpretiert werden. [...] Systematisch gesehen, bilden die Änderungen der thomanischen Willenslehre im Spätwerk ein Ganzes mit einer einheitlichen Stoßrichtung».

Totalmente desacertada nos parece la conclusión del estudio de Jean-Marc Goglin que presenta una evolución y diversidad de perspectivas y conceptos dispersos en el pensamiento del Aquinate según la diversidad de obras y escritos del mismo, Cf. J.-M. Goglin, La liberté humaine chez Thomas d’Aquin, Ecole pratique des hautes études – EPHE (París 2011), p. 575-578 en https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00595478: «Si ce cadre conceptuel reste

immuable, Thomas ne cesse d'innover et de préciser sa théorie de la liberté : il innove par rapport à ses contemporains dont il n'hésite pas à écarter les théories qu'il juge insatisfaisantes et il précise sa propre pensée, au fur et à mesure des critiques qu'il reçoit et des sources, notamment aristotéliciennes, qu'il découvre. […]

Sans contestation possible également, Thomas modifie sa conception de la liberté de l'homme tout au long de son enseignement. La première évolution est dans la structure de sa démonstration. Le commentaire sur les Sentences développe une approche théologique de la liberté de l'homme. De manière classique, les arguments psychologiques et éthiques sont subordonnés à la théologie. En revanche, le De Veritate et la Summa contra Gentiles offrent des tentatives pour présenter une approche plus métaphysique de la liberté de l'homme. La Prima Pars, la question 6 du De Malo et la Prima Secundae Pars présentent une approche essentiellement psychologique et éthique de la liberté de l'homme. La seconde évolution est dans la conception même de la liberté. [...]

Plusieurs facteurs expliquent l'évolution de la pensée thomasienne. Certes, il est impossible d'évaluer la maturation de la pensée thomasienne au fil des ans et des oeuvres mais il est nécessaire d'en tenir compte. […] La Summa contra Gentiles et la question 6 du De Malo apparaissent comme des oeuvres charnières. Dans la Summa, Thomas propose sa définition de la liberté la plus compatibiliste. Dans le De Malo, il propose sa définition de la liberté la plus libertarienne avec la théorie de la double liberté de l'acte et de la spécification. Il est donc possible de proposer un autre découpage chronologique de l'évolution de la pensée thomasienne. Le commentaire sur les Sentences et le De Veritate proposent l'un sous une forme plus théologique et l'autre sous une forme plus philosophique, une définition volontariste dite du dernier mot mais néanmoins compatibiliste de la liberté. La Summa contra Gentiles propose une définition intellectualiste et compatibiliste de la liberté. En revanche, la Prima Pars, la q. 6 du de Malo et la Prima Secundae Pars proposent une théorie volontariste et libertarienne de la volonté qui se présente comme théorie du libre vouloir et du libre choix mais de manière non indifférente au bien et au mal».

296. Cf. Tomás de Aquino, De malo, q. 6, a. un., in c. «Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium», Id., De veritate, q. 24, a. 1, in c: absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero

arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium».

297. Id., De malo, q. 6, a. un., ad 7.

298. Id., De veritate, q. 22, a. 5, in c.

299. Id., STh. I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

300. Id., De veritate, q. 24, a. 2, in c.

301. Id., In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3.

302. Id., De veritate, q. 24, a. 2, in c.

II. Principios metafísicos de santo Tomás según la Escuela Tomista de Barcelona

Planteamiento

Como dijimos en la introducción de nuestro estudio, nuestra intención no es quedarnos en lo fenoménico y aparente del libre albedrío, sino profundizar en la comprensión del fundamento ontológico de la libertad en cuanto tal. Se trata, por tanto, de preguntarse sobre la naturaleza y el ser mismo de la libertad. Así pues, como advierte G. Siewerth, no nos podemos quedar con el simple «enunciado» de lo que dicen los escritos de santo Tomás, como haría el historiador de la filosofía, sino atender a la profundidad especulativa de la metafísica del ser en el pensamiento del Aquinate[303].

El estudio del fundamento ontológico del libre albedrío en santo Tomás de Aquino requiere, por este motivo, del conocimiento de los principios metafísicos del Aquinate que subyacen al concepto de libertad que queremos investigar. Como hemos justificado ya en la Introducción de este trabajo, seguiremos la estela iniciada por la Escuela Tomista de Barcelona en la interpretación y concepción del sistema filosófico del Doctor Angélico. Por este motivo, el objeto de este capítulo será exponer resumidamente los principios metafísicos de la síntesis filosófica del Aquinate, según la interpretación y comprensión de dicha tradición tomista, que nos sitúen en la concepción ontológico-metafísica adecuada para establecer el concepto de libertad según santo Tomás de Aquino. Por una cuestión de orden y método nos ha parecido que la manera más adecuada de exponer los principios metafísicos de santo Tomás sería el siguiente:

A saber, 1) esclarecer la cuestión sobre el punto de partida de todo pensamiento; 2) formular el principio capital de la metafísica según santo Tomás; para exponer, desde ahí, los principios mayores de la metafísica en torno a 3) la verdad y el conocer, y 4) al bien y el querer. Esto nos llevará a 5) introducir el concepto de persona en el orden del viviente de naturaleza intelectual para situar así en el marco propio el concepto analógico de libertad.

Conscientes de la circularidad de las cuestiones fundamentales de la metafísica y, entre ellas, la del método metafísico en que consiste la analogía[304], nos ha parecido oportuno tratar el tema de la analogía en una breve sección después de la cuestión del punto de partida, para puntualizar la importancia de la comprensión del carácter analógico de los conceptos que, por tratarse de una investigación filosófica, manejamos en este estudio.

II.1. El ente, punto de partida de la metafísica

En el punto de partida de cualquier discurso significativo y coherente está siempre la afirmación ontológica de «lo que es». Esta «afirmación ontológica», en el sentido de afirmación del ente sensible designado por voz significativa de algo unitario, como prueba Aristóteles por vía de reducción al absurdo ad hominem, está así en la base de cualquier diálogo o conversación entre hombres:

El punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es […], sino que diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro. Esto ocurrirá necesariamente con tal de que diga algo pues, en caso contrario, un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro[305].

Decir algo, sin embargo, supone siempre decirlo bajo la razón de algo en algún sentido determinado y no otro. De ahí que Aristóteles exija en este simple decir algo la virtualidad del principio de no contradicción que brota de la misma referencia de todo decir al ser, al ente. Ya que este algo uno, significativo de tal algo y no otro, se distingue en cuanto que es un ser algo determinado, una cosa que es algo y no otro. Por tanto, la no contradicción que rige el pensamiento exige fundar toda palabra comunicativa en lo que es. Así pues, el decir y el pensar se implican mutuamente por la misma exigencia del ente, de «lo que es»: «se requiere decir y pensar que el ente es[306]». O, de lo contrario, se impone el silencio radical o el absurdo y la imposibilidad de toda comunicación y diálogo. La afirmación ontológica constituye, por tanto, el punto de partida de cualquier reflexión o pensamiento. Así lo recoge magistralmente Canals en las tres primeras tesis de la síntesis tomista que redactó:

1. El punto de partida de la metafísica es la afirmación del ente, que es “lo primero que cae en la concepción del entendimiento” y “lo que el entendimiento

concibe como más conocido, y en lo que resuelve todos sus conceptos”. […]

2. La afirmación del ente funda la evidencia del primer principio, de no contradicción, que excluye la simultánea verdad de dos proposiciones contradictorias. Si afirmamos de un ente lo que es, hemos de negar que sea otro ente. […]

3. Porque de la afirmación del ente, ejercida en el juicio sobre lo que es cada uno de los entes –y supuesta la existencia de la multitud de los entes, de su distinción numérica, de su diversidad esencial y de los diversos grados y niveles de entidad– se sigue la negación de que este ente sea aquel otro ente[307] .

Por tanto, si el ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento y bajo el cual se resuelven todos los conceptos, en el inicio de cualquier pensamiento debe estar presente esta referencia al ente. Así pues, el despertar del entendimiento de cualquier ser humano ante las cosas que se presentan a su conocimiento, le conduce hacia su apertura intencional al horizonte universal del ente que, en el infante, aparece bajo la clásica pregunta del «¿qué es esto?»[308] A esta pregunta subyace una doble dimensión:

Por una parte, la referencia directa de la interrogación por la quiddidad o naturaleza del ente concreto sensible y que constituye el objeto primero del entendimiento humano[309]. Este primer objeto de nuestro entendimiento, el primum cognitum, es según Cayetano: el ente concretado en la quiddidad sensible conocido confusa pero actualmente[310]. Confusamente, porque aún no hay una distinción formal de lo que es el ente, pero actual en cuanto que está operando en la posibilidad misma de la pregunta acerca del «qué es» de la cosas, su quiddidad o naturaleza[311]:

El niño no sabría preguntar explícita y distintamente por qué sea el «qué es» de las cosas, porque, no alcanzaría a formular explícita y distintamente el concepto mismo de la esencia. Pero no lo pregunta, también, porque ya lo sabe, de un modo implícito y confuso, que es el presupuesto subyacente a cualquier juicio o a cualquier interrogante sobre la esencia de esta o de aquella cosa determinada[312]

.

Por otra parte, la segunda dimensión de la pregunta acerca del "qué es esto" exige la apertura del primum cognitum al horizonte de lo radicalmente constitutivo del ente sin la que no sería posible la comprensión de las cosas no sólo en tanto que son (como posición de existencia y de actualidad), sino incluso según el qué son. Lo radical del ente es el esse, siempre presente en la dicción de lo que son las cosas como su acto propio y constitutivo. Es decir, como lo que determina el ente en cuanto ente, y que es una participación del esse simpliciter en una determinada perfección y, por tanto, constreñido en una naturaleza o quiddidad. Sin esta apreciación del ente en una proporción al esse no sería siquiera posible la afirmación de la multiplicidad, del movimiento y de los grados de perfección en las naturalezas que aparecen en el horizonte del entendimiento humano:

Así, anteriormente a la tesis de la composición del ente finito por la estructura de esencia y ser a modo de potencia y acto, anteriormente incluso a la tesis de la ilimitación del acto en cuanto tal, y la necesidad de una potencia subjetiva real receptiva del acto para dar razón de su finitud, está la captación, en las cosas mismas, de su proporción y participación respecto de «algo» que trasciende a las esencias diversas y finitas, y da fundamento y sentido a su consistencia y a su graduación[313].

La captación, en las cosas mismas, de esta participación y proporción respecto de «algo» que trasciende a las esencias diversas y finitas, y que da fundamento a los diversos grados de perfección exige, por tanto, una apertura intencional a la infinitud del esse[314], a partir de la cual puede constituirse la definición del ente como id quod habet esse[315].

Para Canals, superando una de las carencias más notables de J. Maréchal[316], la apertura a la infinitud del esse, que constituye la referencia nuclear y fundamental para toda afirmación ontológica, no puede residir sino en el mismo

esse de la naturaleza intelectual de cada hombre que conoce y que santo Tomás caracteriza como la «cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo»[317]. De ahí que, juntamente con la primacía de la afirmación ontológica y el principio de no contradicción, J. Balmes sostuviera un tercer fundamento o principio para toda reflexión filosófica; a saber, el principio de la conciencia[318]. Sobre este capital aspecto de la fundamentación metafísica en la autoconciencia del subsistente intelectual habremos de volver más adelante al tratar del conocimiento y la verdad del ente, ya que esta apertura de infinitud debe reconocerse, dada la finitud entitativa del hombre, poseída únicamente por modo de tendencia y en tensión hacia la fuente originaria del ente, que es el Ipsum Esse:

El alma humana, destinada a «hacerse las cosas», sabe de sí misma como de algo que no tiene en su ser la plenitud entitativa, ni la fuente originaria del ente universal. La ordenación del entendimiento al conocimiento de la verdad como a su fin se patentiza en la conciencia humana como algo que revela a su vez el horizonte infinito de su apertura y la limitación entitativa y potencialidad cognoscitiva de su subjetividad[319].

Desde esta limitación entitativa sustancial y la potencialidad de la intelectualidad del sujeto cognoscente, pero precisamente en razón de esta misma intelectualidad y por vía de analogía (de semejanzas de proporciones al esse), el hombre «se abre formalmente al horizonte metafísico humano, […] por el que se hace posible el ascenso racional a Dios, […] sin riesgo de “ontologismo” que quisiese postular a Dios en Sí mismo como lo primeramente conocido por el hombre».[320]

II.2. La analogía, método de la metafísica

II.2.1. Importancia metodológica de la analogía para nuestra investigación

Hasta ahora hemos visto que el punto de partida de cualquier reflexión filosófica es el ente, que se dice de muchas maneras, en su doble dimensión de «qué es» y «que es». Vimos que el concepto de ente se dice en proporción y participación de «algo», conocido a partir del esse mismo del sujeto cognoscente y respecto de lo cual se abre todo el horizonte de infinitud en el que podemos «decir» ente de muchas maneras. Esta diversidad de dicciones del ente es correlativo al reconocimiento de la analogía como método de este conocimiento metafísico. Ya que, si no se asume la analogía como el instrumento o correlato lógico del conocimiento metafísico, cuyo objeto propio lo constituye el ente, que en cuanto ente se dice de muchas maneras, no se respetaría la unidad de su concepto salvando aquella diversidad de dicciones del ser.

Por esta razón, asumir la analogía como método metafísico presupone ya una cierta crítica del objeto conocido y de la esencia del conocer[321]. Así, por mutua implicación, sostener la afirmación ontológica como punto de partida del saber metafísico exige circularmente –si se respeta la diversidad y multiplicidad con la que se presenta la realidad al conocimiento– la asimilación de la analogía como el decir manifestativo propio del entender:

El horizonte ontológico se abre según una estructura de analogía, es decir, de proporcionalidad, que exige desde luego para ser respetada el mantener en su propio destino significativo el «decir» de la mente como manifestativo del ser. […] La sistematización metafísica superadora de la antinomia de lo uno y de lo múltiple, del ser y del devenir, es posibilitada únicamente desde la conciencia de que el hombre accede al ente diciéndolo; se nos da como diverso, múltiple y móvil, y nuestro decir lo afirma bajo la vigencia del primer principio y poniéndolo en lo absoluto, pero expresando esta posición «de muchas maneras»[322].

Con lo cual conviene precisar qué significa que el ente o los términos metafísicos en general «se dicen de muchas maneras», según «proporción» o según analogía. De esta manera esperamos situar nuestro estudio en la formalidad y el método analógico propios del conocimiento metafísico, es decir, según el ente en cuanto ente. Esto es tanto más necesario para nuestra investigación, por cuanto, como hemos visto en el capítulo primero, la libertad aparece, en los escritos de santo Tomás de Aquino, diversamente participada en grados de perfección en Dios, los ángeles, los hombres e incluso, aunque impropiamente, en los animales. En el siguiente capítulo trataremos de investigar la hipótesis según la cual la libertad es grado de perfección relacionado con el vivir que aparece en el grado de la mens o intelectualidad. Por tanto, conforme estudiemos la libertad desde la formalidad metafísica y aparezca la libertad en su perfección entitativa en relación al mismo ente en cuanto tal, deberemos tratar su concepto según la peculiar naturaleza analógica de los términos metafísicos.

Por este motivo, en la aclaración de la naturaleza o esencia de la libertad deberemos ascender analógicamente, por vía de proporcionalidad, hasta el conceto de libertad en sí misma para, desde ahí, integrar los diversos grados de perfección, que reconoce el mismo santo Tomás en sus escritos, como participaciones de la misma libertad en cuanto tal. Solamente así podremos en unidad sintética, desde el concepto analógico de libertad, posteriormente, dar razón del libre albedrío del hombre como una perfección que no se constriñe al orden puramente predicamental y no debe cifrarse, por tanto, a una mera cualidad de una facultad operativa o a cualquiera de las categorías aristotélicas. Incluso la misma analogía de atribución nos será útil para dar razón de los diversos conceptos de libertad que en el hombre aparecen y se integran en relación a la libertad ontológica o fundamental respecto de la cual dicen relación de causa, efecto, signo, etc.

II.2.2. Breve estado de la cuestión

El tema de la analogía de los términos metafísicos tiene su punto de partida originario en el pensamiento de Aristóteles[323]. El Estagirita trató de la diversidad de modos de predicación del ente en relación a la sustancia y a los accidentes para explicar que «el ente se dice, ciertamente, de muchas maneras, pero respecto de uno y de alguna naturaleza, no equívocamente, sino al modo como se dice todo lo salubre en orden a la salud»[324]. Ahora bien, ni Aristóteles ni santo Tomás tienen por objeto sistematizar el tema de la analogía de los nombres. Pero, con el tiempo, lo que Aristóteles dijo del ente sin denominarlo «analogía» y santo Tomás llamó «predicación según proporción», es decir, por proporción a algo uno como en el ejemplo de la salud, pasó a designarse, en la escolástica, como «analogía de atribución».

En cambio, lo que Aristóteles consideraba, por ejemplo en la Ética a Nicómaco acerca del bien[325], una predicación «según analogía» [κατ-ἀναλογίαν], que literalmente significa «según proporción», consistía en «una igualdad de comparaciones y requiere por lo menos cuatro términos»[326]. Este modo de predicación según analogía, según el ejemplo aristotélico viene a ser algo así como la semejanza de proporción entre lo que la vista es para el cuerpo y el pensamiento para el alma[327], y, según F. Canals, «sería llamado, finalmente, “según proporcionalidad” o “analogía de proporcionalidad”»[328]. Esta distinción de ambas manera de predicación analógica fue sistemáticamente tratada por Tomás de Vio, Cayetano, en su opúsculo De nominum analogia[329]. Según el filósofo de la Escuela Tomista de Barcelona durante siglos el estado de la cuestión establecido por Cayetano quedó frente al suarismo determinado de la siguiente manera:

En el tomismo predominó la tendencia a afirmar la analogía de proporcionalidad como aquella que es adecuada para significar, propia y formalmente, las diversas categorías y las perfecciones en sus diversos grados y apta para afirmaciones de orden metafísico que puedan alcanzar a Dios. En este contexto, se tendía

también, a veces, a subrayar que la analogía de atribución no significaba formalmente, por modo intrínseco, los segundos analogados, sino sólo «denominativa y extrínsecamente».

En el suarismo, apoyándose en la autoridad del Doctor Eximio, se tendía a juzgar que toda proporcionalidad viene a ser algo metafórico, y no puede ser, por tanto, intrínsecamente significativa de sus analogados. Y se vino a calificar de "atribución intrínseca" el carácter propio de la analogía de atribución»[330].

El tema de la analogía, sin embargo, ha sido en el siglo XX objeto de debates que han puesto en duda el sentido y valor que tiene la interpretación clásica de Cayetano en relación al pensamiento auténtico de santo Tomás de Aquino[331]. El objeto de nuestra investigación no es resolver la discusión acerca de la validez de la interpretación de Cayetano sobre la analogía. Pero dado el estado de la cuestión, al menos brevemente, debemos justificar la comprensión que tenemos de la analogía según la concepción y exposición con la que se toma en la Escuela Tomista de Barcelona en base a la asunción que F. Canals hace de la interpretación de Cayetano y el rechazo a las críticas contemporáneas de la misma[332].

De esta manera veremos no sólo la postura general de la Escuela Tomista de Barcelona respecto de la analogía, sino lo que, a nuestro juicio, verdaderamente refleja el pensamiento y la concepción acerca del ente que tuvo santo Tomás de Aquino. Se trata, particularmente, no tanto de la validez de la distinción cayetana entre analogía de proporcionalidad y de atribución, que algunos críticos han negado de raíz[333], antes bien, de la prioridad y valor de cada uno de estos «modos» de analogia que, en último término, dependen de la concepción metafísica del ente:

La primauté que Cajetan reconnaît à l'analogie de proportion, le rôle qu'il fait jouer à la composition réelle se rattachent, en dernière analyse, à sa conception de l'être comme acte de l'essence, de ce qu'il nomme l'ens participaliter. Sur chacun de ces points, la pensée du commentateur ne s'accorde pas avec celle de S. Thomas. Pour ce dernier, comme nous l'avons montré, la théorie des degrés

d’être, de leur unité par rapport à un premier réel et unique, de l’analogie par référence à un principe, dépend d’une doctrine de l’être qui fait une tout autre place à l’essence et qui envisage l’être comme l’essence en acte ou l’essence comme la mesure et le degré de l’être [en nota : Le Ferrarais, en défendant l’ens nominaliter, nous paraît plus proche de la pensée authentique de S. Thomas][334].

Pero, atendiendo más al concepto que al término, F. Canals sostiene que en la concepción del Ferrariense, la de Cayetano o, incluso, la de Soto –en contraste con la reducción esencialista de F. Suárez– la denominación del ente como nombre o como participio es más una cuestión terminológica que conceptual. Con lo cual, la crítica de B. Montagnes quedaría seriamente bajo duda. Reproducimos, por su importancia, un extracto de F. Canals donde establece tres puntos en común entre Cayetano, Soto y el Ferrariense frente al reduccionismo esencialista de F. Suárez.

La diferencia entre los dos grandes comentadores tomistas es, pues, casi puramente terminológica, y más aparente que real. La identidad o estrecho parentesco de sus posiciones respectivas se hace más visible si se las contrasta con la interpretación del concepto de ente contenida en las Disputaciones metafísicas de Suárez […].

1. Tanto para Cayetano y Soto, que piensan que el ente trascendental que se divide en los diez predicamentos es el ente tomado como participio, como Silvestre de Ferrara, que afirma que es significado por el ens nomen, el concepto de ente significa id quod habet esse. El ente como nombre, incluso para el Ferrariense, no sólo no prescinde de suyo de la existencia actual, por lo que conviene también primariamente al ente en acto, sino que, a pesar de significar directa y formalmente la esencia, significa también aunque secundariamente el esse por cuanto significa la esencia misma como participante del esse.

Para Suárez, por el contrario, el ente que contempla la metafísica como objeto, y que se divide en las categorías del ente predicamental, a la vez que es apto para ser predicado según analogía atributiva del ente ab alio creado y del ente a se o divino, es significado por el término en su acepción nominal; pero entendiendo su contenido significativo como referido a la esencia real en cuanto aptitud para

existir, prescindiendo, sin negarla o afirmarla, de la actual existencia. El ente, en este su significado de esencia real como aptitud para existir, tiene la máxima universalidad y precisión, y puede decirse no sólo de lo que es actualmente ente, sino también del ente en potencia objetiva que es, con respecto a aquel, simpliciter nihil.

2. Para santo Tomás y sus grandes comentadores, el ente, por convertirse con lo bueno, es, o bien el ente significado por el participio, para Cayetano y Soto, o bien el ente significado por el nombre, para el Ferrariense, en cuanto este se dice del ente en acto. Por esto el ente, como el mismo bien trascendental, es predicado de Dios por esencia y de las criaturas por participación.

Para Suárez el ente, cuando se le significa por el ens nomen, según que es el objeto propio de la metafísica, es predicado quidditativo esencial respecto de Dios y respecto de cualquier ente creado existente o meramente posible, por significar precisamente sólo la aptitud para existir, que conviene no sólo a los entes existentes sino a toda «esencia real», aunque esté en mera «potencia objetiva».

3. Para santo Tomás y sus auténticos seguidores el concepto de ente se distingue, según su razón, del trascendental res en que «ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis» [en nota: De veritate, q. 1, a. 1, in c].

Para Suárez, por el contrario, entre ens y res no hay una distinción de concepto, sino solo meramente etimológica[335].

Esta unidad conceptual entre los diversos intérpretes frente a la reducción esencialista de F. Suárez es, para F. Canals, motivo suficiente para afirmar que el planteamiento de B. Montagnes «desvía la atención del centro del problema»[336], que consiste en no olvidar «la necesaria distinción entre el doble plano o dirección en el que se ha de plantear la pregunta sobre la respectiva primacía de la proporcionalidad o de la atribución en la estructuración del saber metafísico»[337]. Se trata del «fundamental descubrimiento aristotélico, no menos decisivo que la propia analogía, que distingue entre una prioridad "en sí" y la prioridad "con respecto a nosotros", los hombres»[338]. De ahí que F. Canals resuelva las discusiones y críticas a la interpretación de Cayetano acerca de la

autenticidad tomista de su tratado poniendo la atención al diverso enfoque y carácter teológico o filosófico que tiene cada uno de los textos de santo Tomás en los que se basa el tema de la analogía:

Las dos Sumas son obras teológicas, no sólo la Suma teológica, sino también la Suma contra gentes, por su intención y por la mayoría de sus contenidos «apologética» y, por ello, con muchos desarrollos «materialmente filosóficos», pero insertados en la intención central de defensa de la fe católica. Las Cuestiones disputadas de veritate, y muy concretamente la que nos ocupa ahora, son de intención y formalidad filosófica metafísica. […]

En la Ciencia Sagrada, que se ocupa de Dios como de su propio «sujeto» y considera a todas las criaturas en orden a Dios es legítimo y exigido, partiendo de la fe, pensar, desde Dios, toda la entidad y bien de las criaturas, que de Él participan. De aquí que la atribución, que Aristóteles pensó sólo en la línea categorial, entre los accidentes predicamentales y la substancia, sea instrumento apto para la consideración teocéntrica del universo creado, reafirmando toda su entidad y bien y toda la participación de los grados de la vida y del conocimiento desde Dios, contemplado como el «primer analogado.

Pero, si atendemos al horizonte formal metafísico a que accede la razón humana al alcanzar a penetrar como ente en cuanto ente aquella misma realidad a que se abren la conciencia y la experiencia humanas y que es el objeto de una Filosofía de la Naturaleza, podemos reconocer que el acceso a su consideración ontológica nos posibilita descubrir perfecciones diversas y graduadas sólo unificables por la semejanza que tienen las proporciones de sus diversos sujetos receptivos y a los actos que las perfeccionan y determinan[339].

Así pues, para F. Canals la interpretación de Cayetano, fiel al pensamiento de santo Tomás, «pone de manifiesto la proporcionalidad como la estructura propia de los inteligibles “trascendentales”, y abre y fundamenta por lo mismo la posibilidad de que, mediante una atribución formalmente extrínseca, pero intrínseca materialmente o por su contenido significado, pueda alcanzarse a afirmar la participación y la dependencia de lo múltiple y finito respecto del ser subsistente conocido como causa originaria y fundante del universo de los entes

finitos y múltiples»[340]. Veamos entonces en qué consiste este doble modo de predicación según analogía para su adecuada aplicación a nuestro tema de la libertad.

II.2.3. La analogía según la Escuela Tomista de Barcelona

Según Cayetano, la formación de un concepto acerca de las cosas, como es el caso del concepto de «ente», supone siempre la unificación de las diversas realidades en una intentio intellecta que de alguna manera abstrae, separa, lo diverso para constituir algo unificado, uno, que pueda predicarse de muchos. Este concepto universal que el entendimiento concibe acerca de las cosas y se predica de ellas tiene una doble manera de abarcar, prescindiendo de lo múltiple y diverso, la totalidad de lo que se predica. En Cayetano, esta totalidad del universal puede ser doble, a saber: la del todo definible y la del todo universal.

Hay que notar que el universal tiene una doble totalidad: es un todo «definible» y es un todo «universal». Difieren entre sí tales totalidades en tres modos: En primer lugar, la totalidad definible se funda sobre la actualidad de la cosa; la totalidad universal sobre su virtualidad o potencialidad. En segundo lugar, la totalidad definible dice orden a los universales superiores, si los tiene; la totalidad universal se refiere a los inferiores, es decir, a las partes subjetivas de quienes puede el universal predicarse. En tercer lugar, difieren en que la totalidad definible es naturalmente anterior a la totalidad universal[341].

Para conocer cómo es la analogía propia del ente debemos esclarecer qué tipo de totalidad se exige para el mismo concepto de ente y también respecto de aquello que pertenece al mismo ente en cuanto tal y que, como veremos más adelante, requiere de una explicitación quoad nos. A estos «aspectos» o «propiedades», implícitas al mismo ente en cuanto tal, se las suele designar con el término «trascendental» por cuanto «trasciende» el orden de las categorías o predicamentos a los que se reduce el ente en modos diversos[342].

Como hemos visto, para poder predicarse el ente de todo lo que es, sin prescindir de todo cuanto cae bajo la perfección de ser y sin negar la diversidad y

multiplicidad de modos de ser, se requiere algún modo de decir unitario y respetuoso con esta diversidad. De ahí que Cayetano distinga dos modos de abstraer, es decir, de separar lo diverso y potencial para formar el concepto universal.

Por una parte, la abstracción total elabora un concepto unívoco a modo de todo universal que, por confusión de diferencias específicas, abarca una diversidad de naturalezas equívocamente consideradas en un concepto objetivo numéricamente uno. La abstracción total recorta la forma de cada naturaleza en una forma común para establecer una comunidad, por confusión y reducción, en un universal más inteligible quoad nos. Fruto de este modo de abstracción obtendríamos, según Cayetano, un universal que se predicaría con «analogía de desigualdad»: «llamamos cosas análogas por desigualdad a aquellas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es exactamente idéntico, aunque desigualmente participado»[343]. Así, por ejemplo, el término «animal» designa tanto al hombre, como al león o el gusano. Aunque lo común es una naturaleza equívoca respecto a las diversas naturalezas que abarca, sin embargo, se puede predicar unívocamente de todos sus sujetos porque se dice del mismo modo y en el mismo sentido único[344]. Así es, por ejemplo, la desigual analogía (proporción), impropiamente dicha, que poseen los términos genéricos respecto de sus inferiores.

Este modo de abstracción total no es el adecuado para el concepto de ente. Porque si lo concebimos en esta línea de abstracción, como un género, para poder abarcar «todo lo que es» en su predicación genérica y común, debería ser máximamente indeterminado y confuso, equívoco respecto de todas las cosas. A saber, algo así como la simple posibilidad de ser, en cuanto pensable sin contradicción, pero sin ninguna determinación que lo limite[345]. Pues, como en la línea de la abstracción total toda determinación supone una limitación en la inteligibilidad, resultaría que el ente máximamente genérico debería concebirse como la pura posibilidad de toda «cosa». Este es el profundo error que F. Canals advierte en el proceso histórico del olvido y vaciamiento del ser entendido como «lo inmediato indeterminado» y que puso en marcha la dialéctica hegeliana[346].

En cambio, la abstracción formal procede por la línea de la actualidad prescindiendo de lo material para elaborar un concepto que apunte a la actualidad y perfección de cada naturaleza y abstraiga lo potencial de cada ente. De ahí que su universalidad constituya la universalidad del todo definible. Definible, es decir, sujeto de definición, porque designa siempre lo formal y esencial de las naturalezas. El universal en cuanto todo definible, por fundarse sobre lo actual y determinante de cada cosa, es el que interesa particularmente en el orden metafísico. En el todo definible nos centramos en lo más formal y determinante de las cosas, no por eliminación de diferencias específicas por confusión genérica, sino por prescindir de lo accidental individual que no le pertenece esencialmente y por profundización y penetración inteligible en lo más actual y perfecto de la esencia de las cosas. En el todo definible no buscamos la universalidad unívoca del género, sino una universalidad mayor que abarque, sin prescindirlas, la totalidad de perfecciones que encontramos en la diversidad de naturalezas. De ahí que este universal definible, objeto de la abstracción formal, deba considerarse un nombre análogo: ni unívoco, de tal manera que confunda la diversidad de naturalezas; ni equívoco, que no pueda dar razón unitaria de la diversidad. Por esto, como «no puede ser unívoco, [...] no puede ser formalmente uno, sino sólo proporcionalmente»[347].

La analogía de proporcionalidad consiste en aquel carácter análogo del concepto que, por abstracción formal, concibe la mirada metafísica ante la realidad que se le presenta en diversas participaciones esenciales de la perfección y actualidad del esse, y –a la vez– entre sí proporcionalmente semejantes[348]. Esta semejanza de proporciones constituye «una unidad tomada proporcionalmente, no en sentido absoluto, sino en una multiplicidad de semejanzas proporcionales»[349]:

La abstractio formalis ontológica no elabora «universales» con respecto a las determinaciones «naturales», sino que, en una vía de penetración en el sentido que va de lo confuso a lo distinto, no por un análisis de notas, sino por profundización en lo que determina y actúa al ente «natural» en cuanto ente, destaca los entes en su habitudo ad esse, de lo que resulta la estructura proporcional del ente como terminus metaphysicalis[350].

Este terminus metaphysicalis es el todo definible, obtenido por abstracción formal, cuya peculiar naturaleza analógica consiste en aquella unidad de semejanzas proporcionales, de tal manera que se dice en parte igual y en parte distinta respecto de los diversos predicables. Así explica Cayetano esta semejanza proporcional que hace posible que el ente sea ánalogo, es decir, que «el ente se diga de muchas maneras»:

La abstracción del análogo no consiste en el conocimiento de una cosa y el no conocimiento de otra, sino en el entendimiento de una y la misma cosa en términos relativos y no absolutos. Por ejemplo, la abstracción del ente no consiste en la aprehensión de la entidad y no la de la substancia o la cantidad, sino en la aprehensión de la substancia o la cantidad en la medida en que cada una mantiene una relación con su propio ser, pues aquí sólo nos fijamos en la semejanza proporcional y no en una aprehensión de la substancia o de la cantidad en sentido absoluto. Y algo parecido sucede con las demás cosas análogas, como son casi todas las metafísicas[351].

Todo nombre análogo según proporcionalidad posee, si somos respetuosos con la multiplicidad de sus analogados, «un doble concepto mental, a saber, perfecto e imperfecto, […es decir,] un solo concepto mental imperfecto y tantos perfectos cuantos analogados hay»[352], que se predican, por tanto, intrínsecamente de cada uno de los analogados. Así pues, la analogía de proporcionalidad es, según Canals, «aquella que es adecuada para significar, propia y formalmente, las diversas categorías y las perfecciones en sus diversos grados y apta para afirmaciones de orden metafísico que puedan alcanzar a Dios»[353]. Es infundada la crítica suarista que hace de la analogía de proporcionalidad una predicación extrínseca y metafórica, porque, según Canals, «sólo la proporcionalidad intrínseca de los conceptos ontológicos puede dar sentido al uso metafórico de los términos infracategoriales»[354]. Por tanto, los análogos según prorporcionalidad intrínseca constituyen los términos metafísicos propios porque, por su peculiar naturaleza analógica, nos dan el método adecuado para la comprensión armónica y omnicomprensiva de la realidad en su diversidad ontológica:

La analogía de proporcionalidad es el camino en el que se abre formalmente el horizonte metafísico humano, y por el que se hace posible el ascenso racional a Dios, y también [...], después de afirmar a Dios […] podemos ya, sin riesgo de «ontologismo» que quisiese postular a Dios en Sí mismo como lo primeramente conocido por el hombre, realizar el descenso metafísico y, desde luego, la consideración teológica sobrenatural, partiendo de Dios y pensando las criaturas en dependencia y participación respecto del Ser divino[355].

La analogía de atribución, según F. Canals, está virtualmente contenida en la de proporcionalidad porque «la unidad proporcional exige, por la misma gradación que descubre en lo diverso semejante proporcionalmente, el paso a la afirmación de un primer analogado»[356]. A partir de este primer analogado se posibilita el descenso metafísico por el cual damos razón de todos los entes a partir del Ipsum esse. La analogía de atribución consiste, por tanto, en un concepto análogo principal del que se predica formal e intrínsecamente aquel concepto análogo primero, con el cual se establecen distintas relaciones conceptuales que lo significan de alguna manera[357]. Estos analogados se dicen por relación al analogado principal y, por esto, se predica en ellos el nombre análogo denominativa y extrínsecamente por respectividad al principal, aunque materialmente se diga también intrínsecamente[358]. Por este motivo, sostiene F. Canals, la analogía de atribución, tal y como la concibe Cayetano, no puede tomarse como el modo de hablar primario y propio de la metafísica sin riesgo de caer en el «ontologismo»:

Suponer, en un contexto metafísico, que la analogía de atribución es el propio modo de hablar filosóficamente los hombres con términos aptos para significar con ellos las realidades del universo diverso […] podría llevar a dar por presupuesto que Dios es también, no sólo el primer analogado, sino también lo primeramente conocido en la línea del conocimiento ontológico, y que no se accede al conocimiento de las realidades que están al alcance de nuestro horizonte objetivo entendiéndolas como entes, es decir, como «partícipes del ser», sino desde la previa comprensión conceptual del Creador como primer ente.

Esto no sería sostenible sino desde una posición «ontologista», que supusiese

que Dios en cuanto tal es alcanzable como primer objeto y no que sea necesario un «ascenso ontológico» para demostrar su existencia y conocerlo, de algún modo, en su esencia y atributos a partir de las criaturas y con los caminos de «remoción», «analogía» y «eminencia» que son exigidos, precisamente, desde el presupuesto de que Dios es trascendente al universo creado y a nuestro horizonte objetivo intelectual[359].

Estos dos modos de analogía los encotramos indistintamente en los diversos grados de la abstracción formal. Pues, en la línea de la abstracción formal, que constituye el todo definible, según la mayor o menor separación de la materia –es decir, de profundización en la actualidad y perfección por separación de lo potencial e imperfecto– el conocimiento se escalona en tres grados según la gradual separación de la materia sensible singular, la materia sensible común, o incluso la misma materia inteligible común (la cantidad en cuanto tal)[360]:

1. En el primer grado de abstracción formal, la abstracción de la materia sensible singular exige siempre la respectividad a la sustancia, ya que en ese grado no prescindimos de la materia sensible común[361]. En este nivel de abstracción aparece ya la analogía de proporcionalidad (por cuanto se establecen semejanzas de proporciones entre la materia y la forma, la sustancia y sus accidentes, etc.) y la de atribución. Porque las categorías o géneros supremos, aunque como tales se constituyen por abstracción total y su universalidad es la del todo universal, en su respectividad a la sustancia son términos análogos según atribución.

2. En el segundo grado de abstracción formal, prescindir de la materia sensible común produce la pérdida de las respectividades, dado que se considera únicamente la materia inteligible. Pero, como afirma santo Tomás, «materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati»[362]. En este grado de la abstracción formal opera, básicamente, el conocimiento matemático, en el cual –a nuestro juicio– podría considerarse el número como análogo proporcionalmente[363].

3. En el tercer grado de abstracción formal, al atender a lo más actual de las cosas trascendiendo el orden predicamental –por prescindir de toda materia incluso inteligible– y al situarse en el orden del mismo ente en cuanto tal, se conciben los conceptos primariamente en la línea de la proporcionalidad por la semejanza de proporciones de las perfecciones al acto de ser. En un segundo momento, como hemos visto, por descenso desde el analogado principal se puede, por analogía de atribución, predicar denominativa y extrínsecamente lo que, por otra parte, materialmente está contenido en cada uno de los analogados secundarios a modo de grados y niveles de perfección creada[364].

Así pues, en el siguiente capítulo, deberemos proceder, en nuestra investigación, según la doble modalidad de analogía de proporción y de atribución, al tratar de la libertad en su carácter analógico.

II.3. El ser, actualidad y perfección de todas las cosas

II.3.1. El ipsum esse, acto y perfección

El punto de partida de todo conocimiento radica en el ente concretado en una naturaleza sensible. La afirmación ontológica del ente, como «aquello que tiene ser», es regida por el principio de no-contradicción y se sostiene en relación a la misma existencial percepción del propio ser del sujeto cognoscente que concibe «lo que es» en proporción a «algo» respecto de lo cual «lo que es» toma parte de modo determinado. Esta «captación, en las cosas mismas, de su proporción y participación respecto de "algo" que trasciende a las esencias diversas y finitas, y da fundamento y sentido a su consistencia y a su graduación»[365] no es sino el horizonte del ipsum esse al que el entendimiento se abre por vía de analogía, es decir, por la semejanza de las diversas proporciones de cada cosa a su ser:

Desde el horizonte ontológico abierto por la abstracción formal de tercer grado a partir del conocimiento confuso y actual del ens concretum quidditati sensibili, el ente trascendental conserva una estructura compleja connotando en su significación la proporcional respectividad de dos elementos: uno a modo de sujeto o recipiente, el id quod est, y otro, por el que aquel es ente, a saber, el esse como acto del ente[366].

De ahí que el ser se patentice como lo determinante y actual de cada cosa y sea toda la razón de la actualidad de lo que cada cosa es. Y que, por tanto, al considerar metafísicamente el mismo ser en cuanto tal no pueda designarse sino como acto puro, sin restricción alguna. De otro modo, cualquier limitación o restricción supondría ya rebajar el ser a «tal ser» o a una cosa determinada. Pero, para no caer en el error de pensar el ser como lo indeterminado –siguiendo aquella línea que ya hemos advertido como errónea– conviene precisar que el ipsum esse, en su pura actualidad, de suyo ilimitada, hay que pensarlo como suma perfección, plenitud y nobleza de ser. Por tanto, al decir que el ser es acto puro ilimitado, no designamos simplemente el mero hecho de existir, la simple actualidad de estar fuera de la nada y de las causas; más bien lo consideramos como lo más perfecto de todo y que da razón de toda ulterior perfección en el

universo:

El mismo ser es lo perfectísimo de todas las cosas pues se compara como acto respecto de todo; pues nada tiene actualidad sino en cuanto es; por lo que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas; por lo que no se compara a lo otro como lo recipiente a lo recibido, sino como lo recibido a lo recipiente, pues cuando digo ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, el ser mismo es considerado como lo formal y recibido, y no como aquello a lo que el ser compete[367].

Por esto la tesis de la ilimitación e infinitud del acto en cuanto tal no es sino «la explicitación de la patencia de la perfección y actualidad propias del ser como acto del ente en cuanto ente»[368]. La caracterización del esse como acto y perfección[369] nos obligará a explicitar, precisamente para fundamentar ontológicamente el tema de la libertad, algo que, tal vez, sea una de las mayores contribuciones de la Escuela Tomista de Barcelona:

Que toda la sistemática de las estructuras acto-potenciales como explicativas de la constitución ontológica del ente en tanto que finito y creado, en tanto que sujeto de cambio y de movimiento, en tanto que numéricamente múltiples en la identidad específica, debe ser entendida, como desde el principio capital, desde la tesis de la naturaleza difusiva del bien, por la cual se afirma la comunicación del bien divino como motivo final del acto creador, en tanto que eficiente del ser de aquello que es creado[370].

Baste, por ahora, destacar que al definir como perfección al ipsum esse, en cuanto acto universal y del que participa proporcionalmente todo «lo que es», todo ente, se toma según el doble significado de perfección, a saber, en cuanto acabamiento, realización o finalización (perfectum ut consummatum) y en cuanto elevación de plenitud, nobleza o dignidad (perfectum ut nobile)[371]. Esperamos que, más adelante, la misma búsqueda de nuestra investigación sobre el carácter fundamental de la naturaleza locutiva y manifestativa del conocer y

de la verdad, nos lleve a la comprensión de la comunicatividad y difusividad del bien y así, en último término, comprendamos que la raíz última y el fundamento ontológico de la libertad es el mismo ser, actual y perfecto y, por esto, difusivo y comunicativo de sí. Así pues, el concepto de libertad, su sentido y definición, deberá referirse, en definitiva, a la actualidad de ser que posee cada naturaleza. La centralidad del ser justifica que Báñez protestara –y nosotros con él respecto a nuestro tema–: «esto es lo que santo Tomás clama y los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza[372].

II.3.2. La esencia, potencia y receptividad perfectiva

No obstante, al reconocer que el esse es el acto que determina al ente en cuanto ente, el horizonte en proporción al cual se concibe el ente y lo más formal y actual de toda forma o naturaleza, no deberíamos caer en el error de pensar que por la abstracción metafísica se constituyese en objeto del entendimiento el esse mismo en su pureza y simplicidad de acto[373]. Al contrario, si el acto de suyo es ilimitado, entonces, el ente, que dice análogamente todas las naturalezas, debe constituirse por algún elemento receptivo que constriña participativamente la totalidad de perfección del ipsum esse en una perfección «tal», proporcionada al ser. Precisamente esa tal participación proporcionada al esse, constituye el «qué es» de la cosa, la «taleidad», quiddidad o naturaleza que constituye el horizonte de la abstracción metafísica, no en cuanto tal naturaleza sino en su actualidad y proporción al esse[374]. Por tanto, si queremos respetar, como venimos afirmando, la pluralidad y diversidad de las cosas, habrá que afirmar en el ente un principio receptivo, relativo al acto de ser, que posibilite al esse la multiplicación y diversidad de participación en naturalezas distintas. Por tanto, es preciso reconocer y aplicar al ente trascendental el concepto de potencia, «como un término medio entre ente en acto y no-ente», como capacidad y aptitud de ser[375]:

5. Para que de la afirmación del ente no se infiera la negación de toda pluralidad y de todo movimiento, hay que afirmar en el ente la realidad de la potencia compuesta con el acto. «La potencia y el acto, de tal modo dividen el ente, que todo lo que es, o es acto puro, o necesariamente se compone de potencia y acto como de principios primeros e intrínsecos» (Tesis 1ª)

6. El reconocimiento de la potencia hace posible la afirmación, sin destruir el primer principio de no contradicción, de la finitud, de la diversidad esencial, de la multiplicidad numérica, y de la mutación y del cambio en el ente.

7. El acto en cuanto perfección no es limitado sino por la potencia, que es capacidad de perfección. Por consiguiente, en aquel orden en que el acto es puro, en aquel no existe sino ilimitado y único; y en donde es finito y múltiple, el acto se compone verdaderamente con la potencia que lo recibe y limita (Tesis 2ª).

8. Por lo cual, en la razón absoluta del ser mismo, únicamente subsiste Dios, el único que es simplicísimo. Todas las demás cosas que participan del mismo ser tienen una naturaleza por la cual el ser es limitado, y constan de esencia y ser como de principios realmente distintos (Tesis 3ª)[376].

La esencia y el ser componen, por tanto, como principios realmente distintos, el ente que aparece en el horizonte cognoscitivo del hombre y constituye el objeto formal de la metafísica. Si el ser –el ipsum esse–, es acto y perfección del ente, correlativamente la esencia constituye el principio potencial del ente, lo determinado, definitorio e inteligible de cada cosa, el principio receptivo y limitador del acto de ser[377]. La distinción real entre ser y esencia no debe dar lugar a concebir el ente como «compuesto», sintetizado por unión de dos cosas, sino como «id quod habet esse»[378]. Más bien, afirma santo Tomás, que «se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser»[379].

Por esto tampoco sería acertado pensar siempre la esencia en la línea de la pura potencia. Al contrario, «toda forma o esencia es, en cuanto tal, acto; pero en cuanto finita y receptiva del ser se comporta en una respectividad trascendental de potencia a acto análoga, pero en ningún sentido unívoca, con la que se da entre la materia y la forma o entre el sujeto substancial y sus formas perfectivas accidentales»[380]. No creemos que podamos expresar mejor cómo debe concebirse el «ente» que con este texto de F. Canals extraído de su escrito Para una fundamentación de la metafísica:

El producto elaborado por la abstracción metafísica es, pues, el ente en cuanto ente, lo que tiene ser en cuanto que tiene ser. De aquí que el contenido inteligible del ens transcendentale no pueda ser el de una esencia simple y «una»: la «esencia» del ente trascendental es la unidad de la semejanza entre las proporciones por las que se refieren las esencias a su acto de «ser». El concepto de ente significa necesariamente la composición de la essentia y el esse y no se resuelve en modo alguno en la essentia o en el esse como en algo anterior desde lo que cobre sentido, y por lo que pudiese resultar el ente definible como objeto. La esencia y el ser como principios constitutivos del ente se revelan en su

referencia por la que la esencia se refiere al ser como la potencia al acto desde el ente mismo que da razón de la esencialidad de la essentia y apunta por su misma composición interna a la actualidad del acto como tal[381].

Según lo que hemos visto, el acto de ser y la esencia, que a modo de principios estructurales acto-potenciales constituyen al ente y se distinguen realmente entre sí en el ente finito, son la clave de bóveda de la síntesis filosófica de santo Tomás.[382] En esta comprensión del ente se resuelve la cuestión del ser como acto y perfección y se respeta que el ente se dice de muchas maneras por la participación proporcional –análoga–, del ser en las diversas entidades, en la potencia receptiva de la esencia de cada cosa.

II.3.3. Propiedades y «predicados» trascendentales del ente

Para proceder con nuestro estudio sobre los principios ontológicos en torno al fundamento de la libertad debemos avanzar en la línea del ser a través del objeto de la metafísica que es el ente. Pero, como reconoce el mismo santo Tomás, puesto que el ente es en lo cual vienen a resolverse todas las concepciones del ente, «es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente»[383]. Pero como al ente no se le puede añadir nada extraño a él, pues él encierra en sí toda perfección, «se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente»[384] .

Brevemente, digamos que esto sucede de dos maneras:

a) En cuanto se significa un modo especial de ente. Así, para nombrar los diversos analogados predicamentales se añade algo al ente por contracción y determinación:

Hay alguna realidad que añade algo al ente, ya que el ente se contrae mediante los diez géneros –cada uno de ellos añade algo al ente–, no como accidente o como alguna diferencia que esté fuera de la esencia del ente, sino como un modo determinado de ser que se funda en la misma existencia de la cosa[385].

b) De otro modo, puede añadirse algo a la significación del ente, según «que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente; […] bien como siguiendo a todo ente en sí mismo; bien como siguiendo a cada ente en orden a otro»[386]. Santo Tomás y la tradición tomista –ya desde su maestro san Alberto Magno–, a partir de esta manera de explicitar el ente, según la razón y

sin contraer su riqueza significativa, establecieron la doctrina de los trascendentales para los significados supra categoriales que designan algún aspecto implícito al ente en cuanto tal[387]:

Precedido por su maestro san Alberto Magno, santo Tomás desarrolla la doctrina de los conceptos trascendentales de los que en algunos pasajes enumera seis: ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, mientras que en otros, sin duda por el carácter reductivo del término res significativo de la esencia, y por el carácter consecuente al unum del término aliquid, reduce a cuatro en su orden de objetivación ontológica, según el cual lo uno sigue al ente, mientras que funda el concepto de verdadero, que a su vez precede y fundamenta el de bien[388].

El término latino res, «cosa», designa el ente absolutamente, como sucede con la unidad, el unum. Pero «uno» se dice de todo ente de modo absoluto para significar la indivisión. En cambio, el término «algo» se dice ya no absoluta sino relativamente, en tanto que se opone a la nada. Asimismo, «verdadero» –verum– y «bueno» –bonum– se dicen, según santo Tomás, del ente en orden a otro, en cuanto le añaden un «respectum perfectivi»[389]. La razón de respectividad que añadimos al ente como una relación de razón consiste en una perfectividad. La perfectividad no puede proceder sino de la misma actualidad y perfección del ente. De ahí que santo Tomás afirme:

En cualquier ente hay que considerar dos cosas, a saber, la especie misma y el mismo ser por el que algo subsiste en aquella especie. Y así algún ente puede ser perfectivo de dos maneras: la primera, sólo según la especie, y así por el ente se perfecciona el entendimiento que percibe la noción de ente. Pero el ente no está en él según su ser natural. Y por eso, este modo de perfeccionar añade «verdadero» al ente, pues «verdadero» está en la mente, como dice el Filósofo en Metaphysica […]. Por esto todos los que rectamente han definido lo verdadero ponen en su definición al entendimiento.

De una segunda manera, «ente» es perfectivo de algo no sólo según la especie, sino también según el ser que tiene en la realidad natural, y de este modo «bueno» es perfectivo, pues «bueno» está en la realidad, como dice el Filósofo

en la Metaphysica. Pues en cuanto un ente según su ser es perfectivo y completivo de otro, tiene razón de fin respecto de aquél que por él se perfecciona; de ahí que todos los que han definido con rectitud «bueno» ponen en su noción algo que pertenece a la disposición al fin[390].

Así pues, tenemos la unidad, la verdad y el bien que, según su razón propia, como no añaden nada al ente a no ser de razón, designan siempre la totalidad del ente pero con una respectividad diversa y pueden, por tanto, intercambiarse en la predicación de cualquier ente.

A estos tres trascendentales algunos suelen añadir también, no sin cierto debate, la belleza –pulchrum– que, aunque santo Tomás no la enumera entre los trascendentales, la considera en otros lugares una especie de bien, en cuanto «la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva»[391].

Hemos tratado hasta ahora de las «propiedades trascendentales» del ente que al ser co-extensivas para todo ente, pues no le añaden sino una noción de razón por respectividad al alma, se convierten entre ellas. Sin embargo, además de estas «propiedades» trascendentales (impropiamente denominadas así ya que no se siguen de la esencia como los accidentes propios se siguen necesariamente de su forma sustancial), es preciso decir algo sobre lo que nosotros llamaremos «predicados trascendentales». Es un modo de significar ciertos grados de ser, ya que designan perfecciones del ente que le pertenecen de suyo por la actualidad y perfección del mismo esse en cuanto tal y no según un modo predicamental, pero que no pueden considerarse «propiedades trascendentales» porque no se predican de todo ente. Estos predicados trascendentales designan lo más actual y perfecto del ente sin ninguna razón de potencialidad ni imperfección. Y, por este motivo, dichos predicados no aparecen en algunos entes en virtud de su participación reducida y empobrecida del esse. Esta carencia se debe, por tanto, a la imperfección y potencialidad de algunos entes y obliga a reducir la extensión de estos predicados trascendentales a los entes más perfectos en la escala del ser. Aunque pertenecen al ente en cuanto tal y no a una categoría o predicamento en los que se divide el ente, son predicados trascendentales, pero

no de tal manera que sean co-extensivos con los trascendentales ni se pueden predicar de todo ente[392].

Por esto, nos parece que el uso metodológico de la estructuración del ente según el modo, la especie y el orden resuelve más adecuadamente la dificultad de caracterizar este tipo de perfecciones diversas de las «propiedades trascendentales». Si las concebimos como un «modo» del ente en cuanto designa la vertiente existencial de subsistencia del ente, abarcamos todos los grados en la escala de los seres y podemos situar estos «predicados» más allá de las categorías, al ámbito trascendental, a modo de «cantidad virtual» de perfección del ente. Por este motivo conviene decir algo sobre esta tripartita división del ente.

II.4. La estructura del ente: modo, especie y orden

Antes de adentrarnos en particular en aquellos dos modos de perfectividad del ente, que son la verdad y el bien, nos parece que, en la línea de la Escuela Tomista de Barcelona[393], es preciso tratar la consideración de la estructura ternaria del ente según el modo, especie y orden, ya que nos facilitará así la comprensión metafísica del tema de la libertad. A pesar del origen teológico-revelado de esta doctrina, que en san Agustín recorre toda su comprensión descendente del cosmos desde Dios, podemos reconocer en ella un valor filosófico propio que nos permite su uso racionalmente válido[394].

Aunque ciertamente se dice que el modo, especie y orden son elementos del bien creado, creemos que no sólo la autoridad de J. Bofill[395], sino la misma verdad de esta doctrina, justifica situarlos en relación directa al ente en cuanto tal, como estructura ontológica perteneciente a la perfección de toda entidad creada: «en toda entidad creada subsistente la perfección substancial está constituida intrínsecamente por tres elementos perfectivos, dos absolutos y otro relativo, fundado en los absolutos»[396].

Aunque ciertamente el modo, especie y orden se atribuyen primariamente al bien y no directamente al ente, tal vez, esto se deba a que el ente no significa aquel «respectus perfectivi» inmediatamente y porque «la perfección del bien se extiende a más cosas que la perfección de la verdad»[397], ya que «la verdad es perfectiva de algo según la razón de especie, pero el bien no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad»[398]. Pero, a nuestro parecer, no hay que olvidar que aquella mayor extensión significativa del bien se debe a que aún designando la relación de perfectividad, que constituye el orden del ente, incluye en su concepto el fundamento de esta ordenación, a saber, la especie y el modo de ser: «entre estos tres elementos que establece Agustín, el último, a saber, el orden, es aquello a lo que refiere el nombre de bien, pero los otros dos, a saber, la especie y el modo, causan aquella referencia»[399].

Así pues, aunque quoad nos la estructura ternaria no aparece en nuestro horizonte sino después de descubrir la perfectividad total del ente en cuanto bueno, podemos afirmar que la división del ente en modo, especie y orden pertenece quoad se a la misma estructura ontológica del ente creado, con tal de que reconozcamos que no son como los trascendentales convertibles entre sí, puesto que cada uno significa el ente según un aspecto recortado, aunque conjuntamente estructuran la totalidad del ente en cuanto tal. A diferencia de los trascendentales, que se convierten entre sí, la estructura tripartita según modo, especie y orden no compone o divide el ente en estrctura acto-potencial:

La ontología del bien finito como «modo, especie y orden», no supone en forma alguna una estructura de composición, análoga a las polaridades acto-potenciales. El triple aspecto o dimensión se integra e implica en misteriosa identidad y circularidad, tanto en el nivel de vestigio natural, como de imagen espiritual del bien divino[400].

Aunque modo, especie y orden no signifiquen la estructura acto-potencial del ente, según R. Orlandis, cada uno de estos aspectos puede relacionarse con los trascendentales: «por el modo o medida, la entidad es una, por la especie o número es verdadera, por el orden y peso, buena o apetecible»[401]. Tal vez, porque así como los trascendentales nombran el ente desde lo más formal y actual que es el ser en cuanto tal, en cambio el modo, la especie y el orden se toman a partir de la acción creadora del mismo Ipsum Esse. Pues Dios constituye intrínsecamente al ente finito en un «vestigio natural», por la triple «derivación óntica» de ejemplaridad, eficiencia y finalidad, al decir de J. Bofill[402] siguiendo a su maestro R. Orlandis, o en una «imagen» de sí mismo, en el caso de las naturalezas intelectuales:

Todas las relaciones de la criatura al Creador se fundan en las realidades constitutivas de la perfección creada: el modo, la especie y el orden, entendidas y definidas según las entiende, las define y explica él mismo [santo Tomás de Aquino]. Porque todas las dichas relaciones tienen en término a Dios como

causa eficiente, como causa ejemplar, como causa final. Como causa eficiente dice el Santo que la criatura se refiere a Dios por el modo, como causa ejemplar por la especie, y como a causa final por el orden[403].

Por este motivo, J. Bofill considera que el modo y, sobre todo, el orden suponen un «uso eurístico [sic] de la analogía»[404] en cuanto comprende toda la dinámica causal del ente en sus grados de perfección y devenir[405]. Porque si bien la especie es el elemento conceptualizable del ente, la ratio quo intelligantur con las notas de consistencia y coherencia de cualquier esencia real, en cambio, el modo «constituye su vertiente existencial» que al nombrar el acto de ser creado abarca así todos los grados de la escala de los seres, y designa, por tanto, la «cantidad virtual (quantitas virtualis)» de perfección de cada ente[406]. Y, sobre todo, el orden, que es el elemento relativo de esta estructura ternaria del ente, revela en la misma ratio entis su destinación de infinitud:

La ley más íntima de nuestro pensar, de nuestro discurrere, exige en efecto no un fin cualquiera para el orden del Universo y para el propio orden intelectual, sino, precisamente, un último Fin, que será, a la vez la Verdad primera. Puesto que entre pensar y ser no hay tan sólo una concordancia formal, sino también dinámica: uno y otro penden en última instancia como de su Principio y de su Fin de un Unum que es su última razón común justificativa, y por ello la ratio entis, que expresa en términos de objeto justamente la dimensión dinámica, «dialéctica», del pensar […] se extenderá hasta un Ens que es, determinadamente, el Ipsum Esse subsistens, el Infinito en el orden del ser y en el de la inteligibilidad[407].

Sin extendernos más en el tema del modo, especie y orden, que habremos de recuperar al tratar de la persona como modo de subsistencia en la escala de los seres, procedamos ahora con la consideración de aquellos dos modos de perfectividad del ente que son la verdad y el bien.

II.5. La verdad, perfección del conocer

II.5.1. Deducción trascendental de la noción de «verdad»

Al deducir los conceptos trascendentales del ente según santo Tomás, veíamos que éstos añadían, según la razón, un «respectus perfectivi» por el cual el ente se dice en orden a algo. El primer término de este orden de perfectividad, que es la verdad, lo establecía el Aquinate en relación al entendimiento: «por el ente se perfecciona el entendimiento que percibe la noción de ente. […] Y este modo de perfeccionar añade “verdadero” al ente, pues “verdadero” está en la mente como dice el Filósofo»[408].

Efectivamente, como veíamos al tratar del punto de partida de la metafísica, la afirmación ontológica conduce nuestra apertura intencional al reconocimiento del ente en cuanto tal. Esta apertura, según el horizonte de infinitud que requiere el ente universal en su proporción al ipsum esse, no sería posible si no reconociéramos en el hombre, que «apprehendit se intelligere ens»[409], una perfectibilidad ulterior a la perfección entitativa de la forma sustancial del sujeto cognoscente:

Hay que saber que una cosa puede ser perfecta de dos maneras. De una primera manera a tenor de la perfección de su ser, que le compete en virtud de su especie propia. Ahora bien, como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra cosa, en cualquier cosa creada existe, para una perfección de esa clase, tanta falta de perfección absoluta cuanto de perfección se encuentra en las demás especies; por eso, la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta en cuanto que es una parte de la perfección del universo entero, la cual resulta de la unión de las perfecciones de todas las cosas singulares.

Por ello, para que haya un cierto remedio a ese tipo de imperfección, en las cosas creadas existe otra clase de perfección, por la que la perfección que es propia de una cosa se encuentre en otra: ésta es la perfección del cognoscente en cuanto que es cognoscente, ya que algo es conocido por el cognoscente de manera que

lo mismo conocido está de algún modo en el cognoscente; por eso se afirma en De anima que «el alma es en cierto modo todas las cosas», puesto que por naturaleza puede conocer todo; y según este modo es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo[410].

El ente, por tanto, no se diría verdadero si no se tomase como «término de referencia algo que esté ordenado, por naturaleza, a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que "es en cierto modo todas las cosas"»[411]. Esta perfección intencional, por la que el hombre «es en cierto modo todas las cosas» y puede «reproducir el entero orden del universo y sus causas»[412], constituye la verdad que está en el entendimiento.

«Verdadero», nombra pues primariamente la actualidad de la aptitud del hombre para ser todas las cosas, su perfección intencional, que juzga del ente conocido por el entendimiento, en cuanto está en él como conocido[413]. Pero notemos, como advierte Canals, que este uso del concepto de «verdad», en su acepción primaria que es la verdad que reside en el juicio, no puede tomarse como originaria y fundamento de la verdad de las cosas, al contrario: «es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento»[414]. Pues, como hemos visto, es al ente mismo al que se le añade la razón de perfectividad en que consiste lo verdadero y que, como su efecto, causa la verdad del juicio del entendimiento de la que emana, connaturalmente, el verbo en el cual expresa la verdad del ente como lo «manifestativo y declarativo del esse»[415]:

La manifestatividad es de la razón misma del entender; por esto el verum que está, primordialmente, en el entendimiento, como término de su acto perfecto, está en él como «manifestativo y declarativo del esse», y se convierte con el ente «ut manifestativum cum manifestato» [en nota: STh. I, q. 16, a. 3, ad 1][416].

Por esto distingue santo Tomás un triple modo de significar lo verdadero, a saber, (1) según el mismo ente en cuanto fundamento de toda verdad[417], (2) según la misma razón formal de verdad que significa aptitud de perfectividad

para ser conocido por la que se constituye la adecuación de la cosa y el entendimiento en el juicio[418]; y, finalmente, (3) como el efecto de la verdad del ente que es la verdad manifestada en el concepto[419]:

Primera, atendiendo a aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero; y así lo define San Agustín en Soliloquia: «verdadero es aquello que es»; y Avicena, en su Metaphysica: «la verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido»; y algunos otros así: «verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es».

Segunda, atendiendo a aquello que realiza formalmente la razón de verdadero; y así dice Isaac Israeli que «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento»; y San Anselmo, en De veritate: «la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir», pues esta rectitud se dice según cierta adecuación, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles en su Metaphysica, que al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es.

Tercera, atendiendo al efecto consiguiente, y así lo define San Hilario cuando dice: «verdadero es lo que manifiesta y declara el ser», y san Agustín, en De vera religione, que «la verdad es lo que manifiesta lo que es»; y en otro lugar de la misma obra, que «la verdad es aquello con arreglo a lo cual juzgamos de las cosas inferiores»[420].

II.5.2. La verdad, perfección del entendimiento

Como ya hemos apuntado, el segundo sentido de verdadero, por el cual la verdad está en el entendimiento como un efecto de la verdad de las cosas (primer sentido o acepción), no se daría en el entendimiento si no lo reconociésemos asimismo según su verdad trascendental entitativa. Es decir, la que corresponde a la primera acepción del término. De ahí que la verdad entitativa del entendimiento, su forma o naturaleza cognoscente en cuanto tal, es decir, su misma adecuación a ser entendida –su propia inteligibilidad– es originaria de la verdad enunciada o manifestativa que está en el juicio:

La perfección del entendimiento mismo, la verdad como conformación del entendimiento a la realidad, constitutivamente fundante respecto de la actividad y de la relación cognoscitiva, es originaria respecto de la verdad manifestativa y declarativa de lo entendido. Esta verdad «en el entendimiento», llamada a veces menos adecuadamente «verdad lógica», brota de la «invisceración» [sic] de lo conocido en el cognoscente, «en cuya naturaleza está el conformarse a las cosas» que está destinado a conocer[421].

La verdad del entendimiento consiste en su misma actualidad y perfectividad por la que «se hace todas las cosas». La verdad consiste en la inteligibilidad del ente, que es superior en el entendimiento, puesto que es un ente que es todos los entes, ya que en el punto de partida está el hecho de que «se requiere decir y pensar que el ente es» y «el ente se dice de muchas maneras». Por esto, «la verdad de los enunciables no es otra cosa que la verdad del entendimiento»[422] o, lo que es lo mismo, el entendimiento en acto es la actualidad de los inteligibles. Pues la inteligibilidad intrínseca, la del mismo entendimiento para sí, es así fundante y originaria respecto de toda inteligibilidad objetiva que «brota de la “invisceración” de lo conocido en el cognoscente».

Esta «ontología del entendimiento que juzga del ente a partir de la verdad trascendental propia del entendimiento en cuanto tal»[423] conlleva una comprensión analógica de lo verdadero, de tal modo que se diga de muchas maneras, con prioridad y posterioridad, respecto de la inteligibilidad intrínseca del entendimiento y de la inteligbilidad potencial de las otras cosas. Porque, efectivamente, es el mismo entendimiento en acto el que concibe las formas inteligibles que en las cosas naturales están solamente en potencia de ser entendidas: «La misma alma forma en sí las semejanzas inteligibles de las cosas»[424]; «el entendimiento no juzga por inteligibles que existan fuera de él mismo, sino por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles»[425]; «el alma es la causa de cognoscibilidad para las otras cosas distintas de ella misma, no como medio de conocimiento, sino en cuanto que por un acto del alma son hechas inteligibles las cosas materiales»[426].

Por eso, sostiene Canals que la verdad manifestativa que está en el juicio se dice con atribución denominativa y extrínseca respecto de las cosas, en las cuales debemos, no obstante, afirmar intrínsecamente la verdad de su entidad en cuanto adecuada a ser manifestada por el entendimiento[427]. Pero como «sólo la esencia, separada de sus condiciones individuantes materiales es propiamente perfectiva del entendimiento humano, […] por esto, entitativamente, estas no tienen sino una verdad extrínseca, participativa, en cuanto su esencia puede ser “objeto entendido”»[428].

Así pues, no es raro que santo Tomás afirme que «las cosas son denominadas verdaderas en razón de la verdad que existe en el entendimiento divino o en el entendimiento humano, al modo como el alimento es denominado sano no por su forma inherente sino por la salud que existe en el animal»[429]. Por lo cual, «si ningún entendimiento eterno existiese no habría ninguna verdad eterna»[430]. Y, por tanto, «si uno y otro entendimiento [el divino y el humano], lo que es imposible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad»[431].

Incluso en el caso del entendimiento humano, que recibe las formas inteligibles

de las cosas, sin embargo, las cosas son denominadas verdaderas en razón de la verdad que existe en el entendimiento. Aunque ciertamente el entendimiento humano es creado y por su potencialidad en el orden de lo inteligible no alcanza desde su propia inteligibilidad intrínseca a expresar el ente en todas su amplitud, y, por esto, es medido por las cosas en cuanto que su acto de entender es especificado por las esencias de las cosas abstraídas de su potencialidad y materialidad; sin embargo, y por esto se dice que sin entendimiento no habría concepto de «verdadero», es su propia inteligibilidad intrínseca (la verdad trascendental entitativa) la que constituye el acto de los inteligibles (la verdad que está en el juicio como adecuación de la cosa y el entendimiento) expresados en un verbo o concepto (la verdad manifestativa y declarativa).

Por esta radical inteligibilidad intrínseca, por la que constituye en acto la potencial inteligibilidad de las cosas, el entendimiento posee la primacía en el orden de la verdad. Porque «la inteligibilidad se constituye por la inmaterialidad, y no por la universalidad, o sea que lo universal no es inteligible sino por ser inmaterial, se comprende que santo Tomás pueda atribuir el carácter de inteligibilidad a lo espiritual singular y existente, a pesar de la contingencia, facticidad y temporalidad»[432].

II.5.3. La verdad del acto puro comunicativo de sí

En el caso del entendimiento divino, que no es medido por las cosas, inversamente, son todas las cosas las que se miden por el entendimiento divino. Así pues, Dios, en su misma inteligibilidad intrínseca agota en acto todo inteligible y todo el ente en cuanto tal, pues él es su misma actualidad y perfección. Entonces, en el entendimiento puro, plenamente actual, ¿en qué sentido se distingue o se requiere de aquel concepto de verdad en cuanto lo declarativo y manifestativo de lo que es? ¿No bastaría con decir que por ser el acto plenamente presente a sí mismo es plenamente verdadero en sí y para sí, sin necesidad de ser manifestativo de su verdad, puesto que no es medido por nada?

Parece que la verdad trascendental del entendimiento puro, la intrínseca e íntima inteligibilidad de aquel ente que encierra en sí toda razón de actualidad y perfección, como no puede adquirir ninguna perfección ulterior por ser ya el ipsum esse, constituye toda su razón de «verdad», en cuanto pura consistencia y conformidad inteligible de sí mismo consigo mismo: es decir, su entender sería la intelección de la intelección, «ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις»[433], tal y como la describe Aristóteles, sin necesidad de locución manifestativa.

La absoluta identidad entre la perfección entitativa y la perfección intencional del entendimiento en Dios, que en el hombre se distingue y le hace apto para ser todas las cosas según aquella verdad manifestativa que reside en el juicio, parece justificar que en el entendimiento divino no haya razón suficiente para reconocer dicha intencionalidad o locutividad manifestativa. Parece, como afirma santo Tomás, que «Dios puede inteligir sin que algo proceda de sí mismo realmente, porque en Él se identifican el cognoscente, la cosa conocida y el conocer, lo cual no ocurre en nosotros»[434].

Aún más difícil parece que sería reconocer el carácter manifestativo y

declarativo de la verdad del acto puro presente a sí mismo, intelección de la intelección, y que constituye la medida de lo creado, si recordamos que santo Tomás niega que la creación proceda simpliciter de la ciencia divina. Pues, dice el Aquinate, «la ciencia en cuanto ciencia, no dice razón de causa activa, como tampoco la forma en cuanto es forma»[435] y, «de manera parecida, la forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce»[436]:

La ciencia divina no es, formalmente en su línea, «causa de las cosas», lo que equivaldría a concebir la creación como una explicatio de la verdad divina regida por necesidad esencial. Las ideas divinas son para santo Tomás no otra cosa que la esencia de Dios en cuanto conocida y no un sistema inteligible, una natura naturata naturans, inmanente a la intelección infinita[437].

Pero al plantear así la cuestión de la verdad en Dios, olvidaríamos la íntima vinculación de la verdad con el ente, «id quod habet esse», que afirmábamos al inicio de esta sección. Al objetar de esta manera, desvirtuaríamos el mismo sentido de la verdad manifestativa en cuanto declarativa del ser, y caeríamos de nuevo en la reducción de la verdad a la mera consistencia y congruencia de la visión de esencias por parte de un entendimiento. Cuando en realidad, desde nuestro mismo punto de partida, debemos reconocer que la verdad que está en el juicio y que es causada por la verdad trascendental del ente, consiste precisamente en la perfección del conocer, del entendimiento en acto, porque conocer no es sino cierto ser:

La actualidad y perfección que es el entender, la operación o «acto segundo» intelectual, se ejercita como desenvolvimiento íntimo de la propia plenitud del espíritu en la manifestación y expresión inmanente de la ratio entis. «Aquello a que tiende el entendimiento», a que se alude en la definición de la verdad, no es aquello a que tiende el entendimiento en su potencialidad y subjetividad, referida trascendentalmente al ente cognoscible. Se habla de aquello a que «tiende» el entender en acto, es decir, el «acto» que es el entender mismo. Y que por su constitutiva «infinidad» no puede ser ontológicamente definido sino diciendo que «el entender no es otra cosa que cierto ser»[438].

La manifestatividad y locutividad de la verdad que está en el juicio no es sino la misma actualidad comunicativa del esse como perfección cognoscente. Esta comunicación intelectual se manifiesta en el hombre bajo la polaridad de la duplex cognitio que, por su potencialidad y finitud en el orden inteligible, se distingue como conocimiento habitual, experimental, de sí, por una parte, y como conocimiento aprehensivo objetivo y conceptual de las esencias de las cosas. Pero que en sí mismo, si consideramos el entender en cuanto tal, constituye una doble fase de la intelección, que, según Canals, consiste en la presencia del acto a sí mismo y la dicción locutiva y manifestativa del ente. Por tanto, esta doble fase, en el caso del acto puro cuyo entender es intelección de la intelección, la autopresencia del entender a sí mismo, la «νοήσεως νόησις», es en sí misma dicción perfecta y locución manifestativa de sí mismo en un verbo a modo de «Dios entendido»[439].

Aunque la razón humana y el conocimiento metafísico no podría llegar a reconocer en Dios la distinción personal de este Verbo, hay que admitir, sin embargo, la locución intelectual en el entender divino. Santo Tomás llega incluso a afirmar que, «puesto que se afirma en lo divino el Verbo, por cuanto Dios se entiende a sí mismo concibiendo su Verbo, se sigue que, si no existiese alguna vez el Verbo, entonces Dios no se entendería a sí mismo»[440]:

La razón natural no podría en cambio ciertamente llegar a afirmar una distinción personal de un Verbo procedente en el seno de la Divinidad; pero sí puede comprender que en esta infinita actualidad de la intelección en sí, subsistente en identidad con el ser divino, se da no solo eminentemente la perfección de la infinita presencia y visión del ser, sino también la de la perfecta expresión por la que el ser inteligente creado, según una actitud que no puede de ningún modo explicarse como fundada únicamente en la potencialidad y dualidad del sujeto y del objeto, juzga en la eterna consistencia y estabilidad de un juicio absoluto, de una palabra definitiva, acerca del ser y del orden universal[441].

Pero nos equivocaríamos si de la naturaleza comunicativa del entender en cuanto

tal, que conduce a reconocer en la intelección de la intelección un verbo a modo de Dios entendido, pero sin poder alcanzar metafísicamente la distinción personal, nos viésemos inclinados a pensar en la necesidad de la creación a modo de emanación intelectual del verbo divino. Al hacer esto pensaríamos incorrectamente el fundamento del entender radicado precisamente en la misma actualidad del ser y olvidaríamos que la perfectividad del conocer, en que consiste la razón formal de verdad, aunque es nocionalmente anterior a la razón de bondad, ambas radican igualmente en la misma perfección del ente del que brota asimismo toda la difusividad volitiva y apetitiva.

Sería también impensable la causalidad creadora si quisiésemos entenderla como afirmando la primacía de una «verdad en el entendimiento» que no la pensase como constituida por la actualidad comunicativa del ser del espíritu infinito. Si el entendimiento es «primer autor y motor del universo», hay que afirmar también que no podríamos reconocerlo como tal, si lo pensásemos unilateralmente, ignorando que la potencia creadora según la inteligencia no se puede atribuir a la posesión de la forma entendida en cuanto tal. […] «La inteligencia no da el ser en cuanto inteligencia», y no se puede atribuir a Dios la potencia creadora sino definiéndola desde «la inteligencia que tiene unida a sí la voluntad»[442].

Es, por tanto, precisamente aquel principio capital de la metafísica de santo Tomás que debemos siempre recordar y poner en el fundamento de todo. A saber, que el ser es la perfección de todas las cosas y, por tanto, el conocer no es sino cierto ser. Y puesto que el ser es acto, y el acto es comunicativo y efusivo de sí, debemos resolver el carácter locutivo del conocer y todo el orden dinámico de la causalidad en la perfección comunicativa y efusiva del acto en cuanto ser. Es esto, según Canals, «aquello en que consiste lo más íntimo y nuclear de la metafísica tomista: queremos decir la doctrina de la naturaleza comunicativa del acto y de la perfección»[443]:

«Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est [...]. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est [...]. Agere vero

nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu» (

Tomás de Aquino

, De potentia, q. 2, a. 1, in c.). Es esta la premisa del espléndido y misterioso argumento con que, a partir de esta concepción del acto en que radica lo más medular del pensamiento del Angélico, trata de explicar de algún modo la existencia de la «potencia generativa» en Dios[444].

La comunicatividad del acto es por tanto la razón última del «respectus perfectivi» en que consiste la verdad como orden de perfectividad del ente respecto del entendimiento en acto que es el entender. Desde esta misma línea del ser como acto y perfección veamos ahora el tema del bien que, como ya hemos apuntado, viene a corregir una posible equivocación sobre la causalidad según el entendimiento.

II.6. El bien, perfección del querer

II.6.1. Deducción trascendental de la noción de «bien»

El «bien», como el concepto de «verdad», consiste en una respectividad o referencia de perfectividad por la que añadimos al ente, según nuestra razón, una noción que el término «ente» no denota inmediatamente. Ahora bien, la perfectividad que, según la razón, se añade al ente con el término «bueno» por respecto a algo, se debe distinguir de la razón de perfectividad que designa la «verdad».

Como vimos, la razón de «verdadero» viene a suplir, a modo de «un cierto remedio», la limitación entitativa que, no obstante, confiere a la naturaleza intelectual la perfectibilidad, en cuanto cognoscente, de poseer por asimilación intencional la perfección de todo otro ente. En cambio, según el ser específico de cada ente, en tanto que «la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta en cuanto que es una parte de la perfección del universo entero»[445], admite santo Tomás un modo distinto de perfectibilidad. Esta perfectibilidad, distinta de aquella por la cual se adquiere la semejanza intencional[446], no puede ser sino en cuanto lo perfecto conviene con lo perfectible «como el término del movimiento en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él»[447]. Es decir, «según que lo que apetece se inclina a la misma cosa apetecida; y así el término del apetito […] está en la cosa apetecible»[448].

Y por esto, al designar la actualidad del ente según esta perfección perfectiva que es objeto de un querer (amor), inclinación o apetito, afirmamos que lo bueno dice razón de fin, ya que el fin es el término del apetito: «de una segunda manera “ente” es perfectivo de algo no sólo según la especie, sino también según el ser que tiene en la realidad natural, y de este modo “bueno” es perfectivo […]. Pues en cuanto un ente según su ser es perfectivo y completivo de otro, tiene razón de fin respecto de aquél que por él se perfecciona»[449]. Por esto, sostiene santo Tomás que Aristóteles definió el bien como «aquello que todas las cosas apetecen»[450].

Así pues, la noción de bien supone que el ente, que es lo primeramente conocido y en que se resuelven todos nuestros conceptos, primero es afirmado en su unidad de no contradicción, pero acto seguido se hace manifiesto como verdadero en tanto que es conocido en el mismo afirmar el ente de muchas maneras. Posteriormente, en cuanto percibimos apetecer la perfección del ente, cae así bajo la razón de fin por la que designamos, entonces, con la noción de «bien» esta perfección a la que nos vemos inclinados apetitivamente como al fin[451].

Por esto dice santo Tomás que, si consideramos el fundamento de esta perfectividad que añadimos al ente trascendental –es decir en el orden del ente en cuanto tal–, la razón de verdad precede a la de bien. Pues, la noción de verdad añade menos al ente ya que se toma solamente, en su sentido primario de verdad del juicio, de la respectividad perfectiva de la posesión intencional de la especie. En cambio, la razón de bondad le añade al ente una mayor extensión por cuanto significa, no solo la perfectividad de la especie, sino la respectividad de todo el ente según su ser al apetito, al cual, por su modalidad, se le puede referir:

Considerando la verdad y el bien en sí mismo, la verdad es anterior al bien según la razón, ya que la verdad es perfectiva de algo según la razón de especie, pero el bien no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad. Y así, en la razón de bien se incluye más que en la de verdad, y se logra de algún modo por adición a ella[452].

Inversamente, esta mayor extensión, que supone mayor adición nocional, implica desde la perspectiva de la perfectibilidad del ente, es decir del ente creado, que el bien sea, de alguna manera, anterior a la verdad. Pues, la verdad, en cuanto aptitud de inteligibilidad, perfectividad del conocer, es decir, según el perfeccionamiento que significa la asimilación intencional de la perfección del ser de otros entes, es privativa de las naturalezas intelectuales[453]. En cambio, el apetito del bien no es privativo de algunas naturalezas, sino que todo ente

apetece algún bien según que tiende a algún fin[454]; por lo cual «la perfección del bien se extiende a más cosas que la perfección de la verdad»[455].

Por esto debemos reconocer que todas las cosas, en cuanto que son entes, son en sí mismas buenas, pero no absolutamente ya que no realizan toda la razón de ente. Pues, así como lo verdadero es simpliciter verdadero según que realiza la totalidad del ente en cuanto que está en el entendimiento, análogamente debemos decir que las cosas son simpliciter buenas solamente en cuanto que están finalizadas, acabadas en su plenitud. Por tanto, las cosas por su simple entidad finita son buenas relativamente (secundum quid), pero sólo absolutamente (simpliciter) buenas, en cuanto por cierta operación alcanzan la consecución y posesión de la plenitud de perfección que constituye su fin[456].

Ahora bien, según esto solamente los entes capaces por su operación de poseer toda la plenitud del ente pueden decirse simpliciter buenos y constituyen, por tanto, un fin, en cuanto perfectos y apetecibles, en sí mismos. De ahí que solamente las sustancias espirituales, en cuanto de algún modo son todas las cosas por su operación intelectual, pueden ser bonum simpliciter y, en este sentido, fin en sí mismo. Todos los demás entes, en último término, se dicen intrínsecamente buenos secundum quid, por su entidad formal, pero simpliciter buenos solamente en cuanto bienes útiles o deleitables según que, con analogía de atribución, se refieran al bien máximamente honesto que es el subsistente espiritual intelectual[457].

El subsistente espiritual es, por tanto, simpliciter bonum por la operación por la que posee toda perfección de modo intencional. Y puesto que la perfección del entendimiento es la verdad manifestativa y declarativa del ente «simul cum ratione boni»[458], debemos reconocer que la verdad es el bien de la naturaleza intelectual. De tal modo que lo más perfecto del entender sea la comunicación y manifestación de la verdad en cuanto buena y perfectiva y, por tanto, amable:

Lo verdadero es el ente en cuanto perfectivo del espíritu según el modo propio

del espíritu. Es decir, lo verdadero es quoddam bonum, a saber, el bien del entendimiento. […] Lo verdadero, por otra parte, si como trascendental se convierte con el ente, se convierte también por lo mismo con lo bueno. Es decir, no sólo en cuanto al carácter de fin que tiene lo verdadero para el pensamiento, sino en cuanto que es perfección misma del conocimiento, según su misma línea cognoscitiva, el que alcance a la contemplación del ente como bueno. El propio Aristóteles caracterizaba como saber supremo la sofia, por pertenecer a la misma la contemplación «de lo bueno y óptimo» que es el fin de toda acción y santo Tomás atribuye a la perfección de la inteligencia especulativa la aprehensión del ente como bueno. Por esto afirma que el objeto supremo del entendimiento especulativo no es otro que el bien divino[459].

Y, por esto, sostiene santo Tomás –siguiendo a Aristóteles–[460], que «es necesario que la verdad sea el fin del universo»[461].

II.6.2. El bien, difusivo de sí a modo de fin

Como hemos visto, «el primer esse, por el que el ente es ente en acto, es decir, el ser substancial, no confiere su perfección última al ente cuyo acto es, ni puede por este “ser” ser llamado el ente simpliciter bonum. […] El bien simpliciter bonum requiere no sólo la doble dimensión “absoluta” de la “especie” y el “modo” sino el elemento de pondus y ordo»[462]. Es más, la perfectividad que todos apetecen a modo de fin, en que consiste la noción de «bien» se significa particularmente por este pondus, pues, según santo Tomás, «el orden es aquello a lo que refiere el nombre de bien, aunque los otros dos, a saber, la especie y el modo, causan aquella referencia»[463].

El modo y la especie son, por tanto, el fundamento de la perfección a la que todo apetito tiende a modo de fin y que, en cuanto perfectividad, se significa por el ordo. Según este orden de perfectividad, que sigue a la especie y al modo del esse del ente, en cuanto dice razón de finalidad, podemos decir que la actualidad y perfección del ente se “expande” y se difunde, en cuanto importa un orden universal de todo ente perfectible a la perfección y actualidad del ente en cuanto bueno. Y así «el bien se dice difusivo a modo de fin, según se dice que el fin mueve al eficiente»[464], en vistas a la perfección y actualidad del ente.

Entonces, el bien dice razón de fin para toda eficiencia, acción y operación en tanto que tienden a lo perfecto, a la plenitud de su ser[465]. Y así se dice que «el bien es aquello a que tiende la operación del viviente»[466], en cuanto que «la operación es la actualidad y perfección última del suppositum, su télos, o realización»[467]. Así el orden, pondus, del ente, que es su misma perfección bajo la razón de fin apetecible, constituye el dinamismo de la operación en cuanto tal. Por esto, si «la operación es el fin del que obra [y] algo es bueno, en cuanto posee un orden perfecto a su fin»[468], la operación, por la que tiende a su perfección, será tanto más inmanente, cuanto más elevada sea su propia perfección. Puesto que encontrará en sí mismo el fin, la perfección, de su operación. De tal modo que en el ipsum esse, que encierra en sí toda perfección

y actualidad, su operación será su mismo ser, que es su propio bien y fin. Así pues, no hay mayor orden a su fin que la perfecta inmanencia de la operación, que no podrá consistir sino en la misma comunicación perfecta y efusión inmanente del propio acto. Puesto que «es de la naturaleza de cualquier acto el comunicarse a sí mismo en la medida en que sea posible»[469].

II.6.3. El bien en el acto puro comunicativo de sí

Si, como hemos visto, el bien es difusivo de sí a modo de fin por la comunicatividad de la perfección del acto, aún cabe plantearse una cuestión que dejamos medio esbozada en la sección anterior. Así como la comunicatividad del acto fundamenta el carácter locutivo del entender, por el cual la subsistente intelección de la intelección constituye un decirse íntimamente a sí mismo a modo de «Dios entendido», en un verbo que la razón no alcanza en su distinción personal, de la misma manera la propia difusividad del acto requiere una inclinación de ordo apetitivo que siga a aquel verbo y que la luz natural de nuestro conocimiento tampoco alcanza a distinguir en su misteriosa subsistencia personal, revelada por la fe. Dicha inclinación de apetito y amor deberá tender, como hemos visto, a sí mismo como fin y debería consistir en una «apetibilidad intrínseca» o un cierto amor sui o «amor indeterminado»[470].

Y, por este motivo, dado el diverso modo de perfectividad del bien, que a diferencia de la verdad no consiste en la dicción manifestativa de «lo que es» en un verbo, sino según inclinación u orden tendencial de amor, parece que la peculiar comunicatividad del acto en la línea del bien hace más difícil distinguir una doble fase en la línea del amor como, en cambio, sucede en la doble fase de la intelección según presencia de autoconciencia y dicción manifestativa. El amor sui, en la línea del amor del bien, si bien parece exigir con mayor requerimiento un término en razón de la alteridad que el pondus y la tendencia incluyen, no parece que admita una doble fase[471]. Se podría, en esta línea, llegar a pensar que la comunicatividad del acto, en la línea de la difusividad del bien desdoblaría al Ipsum esse subsistens a modo de «natura naturans» y «natura naturata» o, al menos, induciría al reconocimiento de algún tipo de emanatismo[472].

Por este motivo, santo Tomás reconoce que la revelación de la Trinidad de personas evita, en este sentido, el error de deducir de la misma natural comunicatividad del acto la necesidad de una emanación a partir de la bondad

divina, porque al revelar la íntima procesión efusiva del Amor Subsistente por el Verbo que es el «Dios entendido», toda ulterior operación del acto puro puede concebirse como comunicatividad per modum artis y ad extra salvando la trascendencia del ipsum esse[473]. Por este motivo, sostiene el Aquinate, la necesidad moral de la revelación de la Trinidad de personas en el Ipsum Esse Subsistens[474]:

El conocimiento de las personas divinas fue necesaria para nosotros […] para sentir rectamente de la creación de las cosas. Pues, por cuanto decimos que Dios hizo todas las cosas por Su Verbo, se excluye el error de los que afirman que Dios produjo las cosas por necesidad de naturaleza. Y, en cuanto afirmamos en él la procesión del Amor, se pone de manifiesto que Dios no produjo las criaturas por alguna indigencia, ni por causa alguna extrínseca, sino por el amor de su bondad[475].

II.6.4. El mal, privación de un bien debido

Debemos, aunque sea brevemente, decir algo acerca del mal. Porque en relación al libre albedrío del hombre surge el tema de la elección de aquello que denominamos mal y aparece, por tanto, la cuestión de si la libertad consiste en la aptitud de elegir entre el bien y el mal. Así pues, antes de tratar la libertad en cuanto tal, debemos precisar qué entendemos por «mal».

El mal, según santo Tomás, es «aquello que está privado de algún bien particular debido a su perfección»[476]. No se trata de una mera privación, sino de la privación de un bien debido[477]. Por esto, insistamos en ello, Maritain establece un principio capital por el cual afirma la radical disimetría entre el bien y el mal:

Este principio es el principio de la disimetría, una disimetría radical, irreductible, entre la línea del bien y la línea del mal. Ens et bonum convertuntur. El bien es ser, plenitud o coronamiento del ser. Cuando razonamos dentro de la línea del bien, razonamos dentro de la línea del ser, de lo que actúa al ser, de lo que lleva al ser a su propia realización.

Por el contrario, el mal, por sí, o en su mismo concepto de mal, es la ausencia de ser, privación de ser o de bien. Es una nada que corroe al ser. Cuando razonamos dentro de la línea del mal, razonamos dentro de la línea del no-ser, ya que el mal no es en absoluto ser, es sólo vacío o carencia de ser, aniquilamiento y privación. […]

Es un error radical el querer utilizar para explicar las cosas dentro de la línea del mal los tipos de explicación que aplicamos y debemos aplicar a las cosas dentro de la línea del bien[478].

Por tanto, como «el mal tiene carácter privativo, y por cierto privativo de modo,

especie y orden»[479], debemos reconocer que hablamos del mal conforme al segundo modo que establece santo Tomás en el De ente et essentia sobre el decir del ente, a saber, en cuanto «significa la verdad de las proposiciones. […] Por el segundo modo, puede decirse ente a todo aquello sobre lo que puede formarse una proposición afirmativa, aunque esto no ponga nada en la realidad; […] como es patente en las privaciones»[480]. Y así resulta que hablamos del mal como si de un ente se tratara, aunque si lo consideramos detenidamente, tenemos que afirmar del mal que ni es sustancia, ni tiene causa propia, sino solamente accidental y deficiente, y que solamente puede obrar en virtud del bien sobre el que recae, en cuanto privación de un bien debido, como en su mera causa material: «El mal es privativo, y no tiene consistencia substancial, ni es causado sino "accidentalmente" y "deficientemente", ni es causante sino por virtud del bien»[481]:

La trascendentalidad del bien es, en santo Tomás, también la remoción de cualquier hipótesis errónea y perversa que atribuya un carácter absoluto, subsistente y esencial a lo malo en cuanto tal. El mal no es principio, ni substancia, el mal es privativo. En los entes compuestos y finitos se puede dar como accidentalmente causado, como se da la enfermedad como privación de salud, o la pecaminosidad como deficiencia en la ordenación de los actos de los sujetos libres creados a su propio bien y al bien del universo[482].

II.7. La persona, modo perfecto de vida en los grados del ser

II.7.1. La vida, según los modos y grados de ser

Como vimos al tratar sobre los trascendentales destacamos la peculiar característica de los que designamos como «predicados trascendentales». Estos, sin pertenecer al ámbito categorial, no participaban de la misma co-extension de las propiedades trascendentales. Sin embargo, les llamamos de alguna manera trascedentales, porque aparecen a partir de cierta «cantidad virtual», es decir, en ciertos grados de perfección de participación del esse. Así sucede, por ejemplo, con los términos «vida», «vivir» o «entender» que son perfecciones que de suyo pertenecen a la perfección del ser, aunque debamos reconocer que no todo ente vive, ni todo viviente entiende. Solamente desde la perspectiva de la perfección del ente se comprende la sentencia de Dionisio que recoge santo Tomás: «los entes que viven son mejores que los que solo existen y los inteligentes mejores que los vivientes»[483]. Pues se comprende que es más perfecta la vida, porque constituye una mayor perfección de ser. Asimismo, los inteligentes son más perfectos que los vivientes, porque su vivir es su entender; porque poseen el ser de tal modo que no ha reducido la perfección de ser todas las otras cosas, que es en lo que consiste el entender. E inversamente: «los entes que sólo son entes, pero no vivientes ni cognoscentes, no carecen de vida o de conocimiento por la imperfección del ser, sino porque participan del ser de un modo inferior e imperfecto»[484].

Tratemos ahora de explicar en qué consiste, según santo Tomás, el vivir como perfección del ente. Aunque hemos dicho que el término «vida» constituye un predicado trascendental o modo de ser, inicialmente, en nuestra experiencia cotidiana aparece vinculada al movimiento. Particularmente en relación a la automoción: «Aristóteles descubre primeramente la vida como un modo de ser del ente natural y móvil, que puede ser caracterizada por la posesión intrínseca, por el viviente, de principios intrínsecos de automoción»[485]. Pero una consideración ulterior nos lleva a la definición ontológica de la vida desde la perfección del ser. Por lo cual, en cuanto la vida significa una manera de movimiento, deberemos tratarla desde el movimiento perfecto que no conlleva potencialidad ninguna y que se suele designar como operación.

Ahora bien, como hemos visto anteriormente, la operación se constituye por el orden que la perfectividad del bien impone al apetito a modo de fin. De ahí concluimos que la operación perfecta será tanto más íntima e interior según el mayor grado de perfección, pues el orden al fin le será inmanente. De tal modo que en el puro bien, perfecto sin restricción, la bondad de su propia perfección constituye su mismo fin y, así, el orden de su obrar no es sino la actualidad de su ser que efusivamente se comunica a sí mismo desde el amor sui.

Por ello F. Canals, después de resolver la aparente antítesis entre dos maneras de explicar la idea de «vida»[486], la «define» como un concepto que según analogía de proporcionalidad significa «la unidad subsistente, la interioridad en el origen y en el término de una operación inmanente, y la autarquía realizada en diversos niveles en las operaciones vitales»[487].

II.7.2. La persona, objeto de la metafísica

El tema de la persona, objeto de esta última sección en el capítulo sobre los principios metafísicos de santo Tomás, es central en la Escuela Tomista de Barcelona. No sólo por este motivo, sino porque nos allane el camino a la comprensión de la perfección que encierra la libertad en cuanto tal, nos ha parecido conveniente tratar aquí el tema de la persona. Así como hemos visto en relación a la vida estamos ante un concepto que, en cuanto es «nombre de dignidad», trasciende el orden de las categorías y no puede pensarse en la línea meramente de la sustancia:

Supuesto que el acto de ser no sólo es lo perfectísimo de todo, sino aquello que comunica actualidad y perfección, incluso a las naturalezas de las formas, esta suprema dignidad del ente personal en el universo no puede explicarse como un modo en la línea de la substancia predicamental, sino como una participación del acto de ser: la dignidad de la persona no se puede tratar predicamentalmente, sino en el horizonte de las propiedades trascendentales del ente[488].

Esta perfección trascendental de la persona se hace más patente si retomamos las consideraciones que hicimos sobre la verdad y el bien. La verdad consiste en la inteligibilidad del ente que se realiza máximamente en el entendimiento, por cuanto éste en su acto de entender dice de algún modo el ser de todas las cosas. Como dijimos, la posibilidad y raíz de que el entendimiento constituya un decir todas las cosas radica en la intrínseca inteligibilidad que en cuanto ente el entendimiento tiene como verdadero. Pero recordemos que, según santo Tomás, «retornar sobre la propia esencia no es otra cosa sino que algo subsiste en sí mismo; […] en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma»[489].

La actualidad connatural del entendimiento, formalmente idéntica con la inteligibilidad intrínseca de una substancia inmaterial, radica en su misma

subsistencia y «posesión en sí» del «esse». Por lo mismo, tal substancia es immaterialiter et in esse intelligibili subsistens y es intellectus et intellectum in actu[490].

La subsistencia en sí del entendimiento en acto caracteriza, por tanto, la naturaleza intelectual que define el concepto de persona como «sustancia individual de naturaleza racional»[491]. Según esto se comprende cómo concibe santo Tomás la definición de persona de Boecio que, según Forment, el Aquinate «amplía o modifica sin advertirlo explícitamente»[492]:

Precisa, por tanto, santo Tomás que la expresión «substantia individua», que se encuentra en la definición de persona de Boecio, no significa la sustancia íntegra y completa desde el punto de vista esencial, sino la sustancia completa en el plano entitativo. Significa, pues, la «substantiam completam», o la sustancia «per se subsistentem separatim ab alii», por sí subsistente separada de otros, y, por tanto, a la esencia sustancial, que debe ser también completa, pero con un «esse» propio; es decir, significa el ente sustancial o el ente autónomo[493].

Por tanto, con el término persona estamos ante una realidad que trasciende el simple orden categorial de la sustancia para referirnos a la perfección del subsistente que por su inmaterial inteligibilidad posee el ser en tal grado de actualidad que es presente a sí mismo y vuelve sobre sí mismo a modo de autoconciencia. Si consideramos ahora esta intrínseca inteligibilidad, por la que dicho subsistente se abre a todo ente, podremos concluir que precisamente por esta apertura y horizonte de infinitud intencional la persona es aquel ente que, incluso en su finitud y limitación entitativa, posee la totalidad del ente por la operación del entender. Así, por el entender, por la posesión inmaterial del orden entero del universo y de sus causas, la persona puede ser reconocida como simpliciter buena. De ahí que solamente el subsistente distinto (individual) de naturaleza intelectual, en cuanto de algún modo encierra en sí todas las cosas por su operación intelectual, es decir, por su misma verdad substancial, pueden ser bonum simpliciter y, en este sentido, fin en sí mismo:

No habría que olvidar nunca que en la línea del bien sólo tiene carácter de fin «amado» y no sólo «deseado» apetitivamente por el hombre, el ente personal, el hombre individual y subsistente, con el que se puede entrar en comunicación vital y compartir el anhelo de felicidad humana, sino que, en la línea misma de la verdad trascendental, lo subsistente espiritual posee la verdad de un modo diverso y más excelente que cualquier objeto esencial inteligible constituido en la línea del conocimiento universal de los entes naturales[494].

En esta misma línea, sostiene santo Tomás que «sólo la criatura racional es por sí buscada en el universo y todo lo demás lo es razón de la misma»[495]; y podemos comprender que J. Bofill dijera que la metafísica tiene como objeto primario suyo a la persona, pues en ella el ente en cuanto tal aparece en su completa virtualidad y plenitud: «La metafísica tiene como objeto primario suyo a la persona; el universo que considera es primordialmente un universo social; el centro del mismo, Dios. Todo lo demás tiene para ella tan sólo un interés relativo»[496].

II.7.3. Modo, especie y orden en el ser personal

«La mente o espíritu tiene tres dimensiones en su mismo ser: mens, notitia, amor. Estas tres dimensiones son, en el espíritu, lo que el modus, species y ordo en toda realidad en cuanto buena»[497]. Fue san Agustín quien trató el tema de la mente en el subsistente espiritual, a partir del alma humana, como un vestigio de la vida trinitaria según el modo, especie y orden[498].

Lo que el modo, especie y orden es en todo ente es la mente –la sustancialidad espiritual–, la notitia –la constitutiva y radical capacidad de autoconciencia que la hace apta también para conocer lo otro– y el amor entendido aquí no como un acto concreto de unión afectiva o de elección de determinados objetos queridos, sino como el constitutivo dinamismo de la substancia espiritual hacia la participación en el bien y la complacencia en el mismo, anterior y fundante respecto de cualquier consecución de un bien concreto[499].

«Mente, noticia y amor no son otra cosa que el espíritu en sus tres dimensiones mutuamente respectivas de entidad o esencia, de luminosidad autoconsciente y de "peso", ordenación y tendencia»[500] que ya hemos tratado anteriormente. Pero estas tres vertientes de la persona, mens, notitia y amor constituyen la memoria de sí de la que brota una aún más manifiesta imagen de la Trinidad en el alma por las que se despliega la actividad inmanente de la vida del espíritu: la inteligencia y la voluntad[501]. La correlación de estos tres aspectos del ente, según modo, especie y orden, en los diversos ámbitos que hemos tratado y otros que no pertenecen a nuestro trabajo, puede visualizarse sinópticamente en la siguiente tabla:

▪

	SSEE	Ontología	Espíritu	Mens	Trascendentales	Causas

Modo	Medida	Acto	Mente	Memoria	Unidad	Eficiente
Especie	Número	Perfecto	Noticia	Inteligencia	Verdad	Formal
Orden	Peso	Comunicativo	Amor	Voluntad	Bondad	Final

-

II.7.3.1. Memoria: subsistencia y eternidad

La memoria no es solamente la capacidad de retención de lo pasado o el recuerdo de lo ya conocido[502], sino la unidad originaria del espíritu mismo en su triple dimensión de mente, noticia y amor[503]. La memoria señala la misma subsistencia del esse según el modo o grado de ser personal y de la que brotan todas las perfecciones del espíritu. Por esto la memoria, el modo substancial de la unidad del acto presente a sí mismo, según J. Bofill, caracteriza a la persona, según el modo, en autopresencia sin distensión temporal, es decir como eternidad o inmortalidad, pues «la eternidad se define, desde Boecio, como "interminabilis vita tota simul et perfecta possessio"; la posesión perfecta y "tota simul" de una vida, que, para un viviente, es su "Esse" […] la memoria alcanza la perfecta actualidad de una omnímoda presencia»[504].

Esta posesión de sí, santo Tomás afirma que no es otra cosa que el subsistir algo en sí mismo. Cuando me siento existir, el acto de ser no es una representación imaginativa o conceptual, sino el acto mismo que actúa en la substancia individual humana. Por esto, santo Tomás habla de una «cognitio de animae sucundum quod habet esse in tali individuo» (De veritate, q. 10, a. 8, in c.). De esta memoria de sí mismo –en la que están la mente, la noticia y el amor– surge la inteligencia, afirmó san Agustín y reafirmó, con completa fidelidad al mismo, santo Tomás[505].

II.7.3.2. Inteligencia: autopresencia manifestativa y espiritualidad

«La inteligencia nace de la memoria y emana en el interior de la mente la palabra interna verbum cordis»[506]. La inteligencia, en cuanto que brota de la memoria de sí, constituye la fase manifestativa y declarativa de la autoconciencia y presencia del acto comunicativo: «la memoria del ente en su ser, la presencia, en intimidad luminosa, del acto a sí mismo constituye el entender como acto, como "ser" que por su naturaleza "comunicativa", se manifiesta y declara al revelar la esencia del ente»[507]. La apertura de infinitud de la memoria de sí que, por la inteligencia, posee la persona respecto de toda forma caracteriza, según J. Bofill, a la persona, según la especie, como ser espiritual, pues «la "espiritualidad" es la inmanencia de la "forma"»[508].

La facultad de entender las cosas en su esencia, y de percibirlas en su singularidad por la continuidad con las facultades sensibles que pertenecen al alma intelectiva, y de juzgar acerca de ellas, especulativa y prácticamente, la capacidad de conocer, en su triple dimensión teorética, práctica y factiva o artístico-técnica, se origina de la memoria de sí mismo. Un ente, si no tuviese la constitutiva aptitud para ser consciente de su ser, no podría abrirse en horizonte abierto infinitamente a «lo otro», ni sería un sujeto capaz destinado a describir en sí el orden del universo y de sus causas[509].

II.7.3.3. Voluntad: amor efusivo y libertad

La inteligencia, en tanto que brota de la mens como memoria, noticia y amor, constituye una «noticia amada» que es la palabra interior que brota de la memoria de sí. De esta noticia amada surge la inclinación tendencial del espíritu que llamamos «voluntad»[510]. Esta voluntad, que sigue a la posesión en sí de la mente por la autoconciencia y la comunicación por un verbo, caracteriza, según J. Bofill, a la persona, según el ordo, como ser libre: «la “libertad” es la Actualidad de un Sujeto para quien el Fin le es inmanente; es decir, en tanto que esta Actualidad se proyecta en un querer»[511]. La voluntad es la espiración o donación de amor íntima que procede a modo de inclinación libre: «en la naturaleza intelectual […] se encuentra la razón perfecta de inclinación libre; la cual constituye la razón de voluntad»[512].

De la memoria cogitante y de la palabra interna expresada como noticia amada surge el orden e inclinación del espíritu como tal que es la voluntad. San Agustín entiende el verbo o palabra como «espirante de amor». Mientras el amor de la primera trinidad es el mismo peso de la mente que la constituye como memoria y sin el que la memoria no haría surgir de sí la inteligencia, la voluntad y amor espirado de esta más expresa trinidad es la inclinación consciente en cuanto tal, es decir, la que se funda en la expresión interna de lo conocido como fin y término de la inclinación: «porque nadie hace algo queriendo, sin que primeramente lo diga en su corazón»[513].

II.8. Conclusión

Al terminar este capítulo sobre los principios metafísicos de santo Tomás según la Escuela Tomista de Barcelona parece que podemos establecer los siguientes puntos:

1. La afirmación objetiva absoluta del ente concreto sensible que, en base al principio de no contradicción, se distingue de la misma autoconciencia existencial del sujeto pensante, en la que aparece este ente concreto, constituye el punto de partida de toda la reflexión metafísica y filosófica.

2. El método filosófico para la comprensión unitaria del cosmos y, a la vez, respetuosa con la diversidad de naturalezas y grados de perfección se fundamenta en el carácter analógico de los conceptos metafísicos, según proporcionalidad primero y, posteriormente, por atribución, como sucede con el concepto de «ente» y demás trascendentales.

3. El ser es la actualidad y perfección de todas las cosas, incluso de las mismas formas y esencias, y debe ser concebido como acto comunicativo y difusivo de sí mismo recibido en las esencias, que opera a modo de principio potencial y receptivo para la constitución del ente como de dos co-principios.

4. El ente, que encierra en sí toda perfección, puede designarse, por explicitación de aspectos implícitos, por las propiedades trascendentales (cosa, algo, uno, verdadero y bueno) y también según los grados de ser, en cuanto ente creado, por un triple aspecto según modo (causa eficiente y material), especie (causa formal) y orden (causa final).

5. La verdad y el bien constituyen respectividades perfectivas del ente para el entendimiento y la voluntad. Por lo cual hay que afirmar que la perfección del conocer y la perfección del querer suponen, por su parte, que el entendimiento y la voluntad son para sí mismas inteligibles y apetecibles. La inteligibilidad intrínseca (autoconciencia) del entendimiento es la máxima verdad del sujeto subsistente y fundamento de toda inteligibilidad. La apetibilidad intrínseca (amor sui) es la máxima bondad del sujeto subsistente (la persona es fin en sí mismo) y fundamento de toda apetibilidad.

6. La reflexión sobre sí mismo del entendimiento, en cuanto autoconciencia existencial y manifiestación conceptual, y de la voluntad, como amor sui y bondad difusiva, pertenece al conocer en cuanto tal (doble fase de la intelección en sí | duplex cognitio), y al mismo querer en cuanto tal (doble fase del apetito en sí | duplex volitio), de tal manera que ambos aspectos de las dos dimensiones reposan, como en su fundamento, en la autopresencia comunicativa y la perfección difusiva de la actualidad del ser personal.

7. La persona, subsistente individual de naturaleza racional, constituye el modo más perfecto de vida en los grados de ser y es la raíz última metafísica de esta peculiar posesión inteligible y apetitiva del ente, bueno y verdadero, según la estructura propia de la duplex cognitio y volitio.

---

303. «Daß Thomas aber in der ontologischen Aussage selbst jeweils vom Phänomen her das Seiende selbst bedenkt, ergibt sich für den, der die spekulative Tiefe seiner Lehren nachdenkt. Er wird nur erschwingen, wenn er sich in den Wesensbezügen der Wirklichkeit und nicht in den „Bedeutungen" der Sätze aufhält, wie es der Philosophiehistoriker tut, dem deshalb das eigentlich Philosophische vielfach entgeht», G. Siewerth, Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit, Verlag L. Schwann (Düsseldorf 1954) 17.

304. «El "método" adecuado para el recto planteamiento de la pregunta metodológica en metafísica presenta la misma constitutiva exigencia de circularidad que la tarea de fundamentación de la metafísica. Tal circularidad responde a la naturaleza de la reflexión objetivante del espíritu que se abre al ente desde la posesión de su ser; la cuestión metodológica no es sino una modulación diversa, por trasposición de una misma temática en un sistema de reglas para la elaboración científica de la metafísica, de la autofundamentación de su propia esencia en que consiste por exigencia intrínseca la definición misma de la metafísica», FCV 6, 359.

305. Aristóteles, Metafísica IV, 1006a 18-23.

306. Cf. H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 28 [18]. Parmenides, B, fol. 8, vers. 34-36 (Berlín 1964), vol. 1, p. 237-239. Comenta Canals: «El decir "verdadero", el que permanece en la vía de la verdad, el "decir lo que es", no es un decir disperso y caduco, caprichoso y banal; tiene su norma y es su norma, por cuanto dice precisamente "lo que es". De aquí que la afirmación ontológica, punto de partida del decir metafísico y norma de todo decir verdadero, se sostiene por sí misma en la necesidad y exigencia con que, en el "logos", se presenta y "objeta" al pensamiento: el ente siendo», FCV 6, 260-261.

307. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, 54.

308. «Incluso la cotidiana pregunta infantil: ¿qué es esto? expresa la misteriosa profundidad contenida en el primum cognitum del entendimiento humano. La concreta interrogación por el "qué" de esta o aquella cosa, supone, para que pueda tener algún sentido, el conocimiento, anterior a la interrogación misma y constitutivo de su posibilidad, de lo que sea el "qué es"», FCV 6, 512.

309. «El entendimiento humano, que está unido al cuerpo, tiene como objeto propio la quiddidad o naturaleza que existe en la materia corporal», Tomás de Aquino, STh. I, q. 84, a. 7, in c; «el objeto del entendimiento en el presente estado es la quiddidad de la cosa material», Id., STh. I, q. 85, a. 8, in c.

310. Cf. Cayetano, In de ente et essentia, proemium, q. 1, n. 5., Marietti (Turín 1934), p. 5: «Ens concretum quiditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali». Aunque ciertamente en el niño no aparece una formulación explícita acerca del ente, sobre la esencia o sobre cualquier concepto formalmente metafísico, debido a su imperfección intelectual y falta de plenitud para formularlo, no obstante «no podría tener sentido ninguna comprensión de esencias, ni el avance del entendimiento hacia una ulterior capacidad para formular aquellos interrogantes, sino por la presencia, desde el primer despertar del entendimiento humano, presencia confusa e implícita pero actual, de un conocimiento connatural de aquellos conceptos primeros que trascienden cualquier esencia», FCV 6, 512.

311. Cayetano distingue cuatro tipos de conocimiento: a) confuso actual; b) distinto actual; c) confuso virtual; y d) distinto virtual. Los dos primeros suponen un universal o concepto como todo definible que surge de la abstracción formal, por la cual la intelección va en la línea de la actualidad y perfección de la cosa entendida. En cambio, el conocimiento virtual sigue al concepto en cuanto todo universal, fruto de la abstracción total, y opera desde lo potencial y genérico predicable de muchos individuos. Cf. Cayetano, In de ente et essentia, proemium, q. 1. Un resumen de esta cuestión puede encontrarse en E. Forment, Introducción a la metafísica, 73-76.

312. FCV 6, 512.

313. Ibíd., 513. También Maréchal: «No hay duda, por consiguiente, de que en el pensamiento de santo Tomás, la afirmación no abarque cada objeto según una

medida definida de acto o de esse, es decir (puesto que la afirmación del grado como grado implica lógicamente la afirmación del máximum), no refiera implícitamente este objeto al acto puro y pleno de ser. […] Afirmar la materia, es al mismo tiempo afirmar la forma, acto de la materia; afirmar la esencia es indirectamente afirmar el esse, acto de la esencia; afirmar el esse finito, acto limitado, es afirmar implícitamente el Ser puro, perfección necesaria del acto», J. Maréchal, El punto de partida de la metafísica, Gredos (Madrid 1959) vol. V, p. 326 y 333.

314. «Pero si por el entendimiento es el hombre capaz de afirmaciones absolutas, ello es porque él da al hombre la posesión de la infinitud del ser. El hombre en cuanto cognoscente es capaz de poseer en sí el orden entero del universo: de ser todas las cosas, "anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens" (Tomás de Aquino, In De anima III, lec. 13, n. 4)», FCV 6, 72.

315. Tomás de Aquino, De ente et essentia, c. 1 Además de la Escuela Tomista de Barcelona, otros tomistas como C. Fabro, E. Gilson, N. del Prado o J. de Finance también han destacado, a lo largo del siglo XX, la capitalidad del esse y su gradual participación según santo Tomás. Véase algunas de sus obras como C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino, Edivi (Segni 2005); Id., Participación y causalidad según Tomás de Aquino. Eunsa (Pamplona 2009); L. B. Geiger, La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Bibliothèque Thomiste (París 1942); J. de Finance, Être et agir selon saint Thomas d›Aquin, Pontificia Università Gregoriana (Roma 1965); N. del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae, (Friburgo ١٩١١); E. Gilson, El ser y los filósofos. Eunsa (Pamplona 2009).

316. Maréchal, en su intento de fundamentar esta apertura al esse en la explicación de la síntesis objetiva de la afirmación ontológica del «esto es», sostiene que la unidad de dicha síntesis judicativa entre la forma entis y el suppositum consiste en una unidad analógica. Pero que en esta unidad analógica trascendental «el término superior de esta analogía, el Ser absoluto, no tiene "representación" formal propia en nuestra conciencia. La imposición al dato de una relación al Ser absoluto no puede hacerse más que por intermedio de un concepto preformado de este Ser absoluto. Por lo tanto, lo que en la inmanencia de nuestra conciencia ocupa el lugar del Ser absoluto, debe ser, en primer lugar, puramente implícito a nuestro pensamiento objetivo, es decir, residir en la

finalidad dinámica, preconsciente, de nuestra inteligencia: lo Absoluto no está representado en nosotros más que “tendencialmente”, o, más exactamente, como implicación lógica en el seno de una tendencia ejercida», J. Maréchal, El punto de partida de la metafísica, p. 505-506. El carácter analógico de la proporción al Ser absoluto y la imposibilidad de una representación objetiva del término de esta referencia son acertadamente reconocidas por Maréchal, pero desgraciadamente ignora que precisamente el fundamento de esta referencia proporcional se sostiene en la misma «cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam», Tomás de Aquino, De veritate, q. 10 a. 8, in c.

317. Tomás de Aquino, De veritate, q. 10 a. 8, in c.

318. «Ha utilizado acertadamente la sistematización balmesiana –que distingue una triple línea u orden de “principios” del conocimiento, es decir, la existencia del yo poseída en la conciencia como aquél en que radica toda verdad existencial, el principio de no contradicción como normativo de todo el orden de verdades esenciales objetivas, y la naturaleza misma del entendimiento en su ordenación al conocimiento verdadero, como garantía del mismo criterio de evidencia–, en el contexto de una fundamentación de la metafísica inspirada en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el profesor Eudaldo Forment Giralt en su Introducción a la Metafísica», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 363. Cf. E. Forment, Introducción a la Metafísica, p. 31-38; 53-56.

319. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 637.

320. Id., Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 245.

321. «El descubrimiento de la analogía aportó la nueva base a la construcción de la metafísica precisamente por la definitiva adquisición de la toma de conciencia del pensar como el decir del ente. Tal adquisición posibilitaba advertir que el ente se dice de muchas maneras. La crítica del objeto afirmado podía ya ser realizada mientras se liberaba el ámbito objetivo de las antinomias derivadas de la confusión intuicionista entre los contenidos representativos y las estructuras enunciadas acerca del ente», FCV 6, 253. «El método analógico es el propio instrumento de lo que Joseph Maréchal llamó “la crítica metafísica del objeto de conocimiento”, la que realiza la integración de todas las dimensiones y

elementos de la realidad, regida por el primer principio (por el que remueve que se pueda negar de algo aquello que se ha de afirmar de ello)», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 232.

322. FCV 6, 473.

323. «Con el descubrimiento de la analogía pone Aristóteles la filosofía sobre una base fundamentalmente nueva con respecto al platonismo», FCV ٥٣٠ ,٦. Véase el artículo de J. García López contra la interpretación negacionista de P. Aubenque, J. García, «La analogía del ente en Aristóteles»: Anales de filosofía 2 (1984) 61-73.

324. Aristóteles, Metafísica IV, c. 2, 1003 a 33-35 (traducción de F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 238-239).

325. Cf. Aristóteles, Etica a Nicómaco V, c. 3; 1131 a 31-32; I, c. 6, 1096 b 26-28 en J. García, «La analogía del ente en Aristóteles»: Anales de filosofía 2 (1984) 61-73. p. 64-65.

326. Aristóteles, Ética a Nicómaco V, c. 3, 1131 a 31-32: J. García, «La analogía del ente en Aristóteles»: Anales de filosofía 2 (1984), p. 64, nota 10.

327. «Por consiguiente no existe el bien común en una sola Forma. Pues, ¿en qué sentidos, entonces, se dice? Desde luego no parece que se trate de homónimos debidos al azar. ¿Será entonces porque todos proceden de uno o contribuyen a uno solo? ¿O, más bien, por analogía? En efecto, así como la vista está en el cuerpo, así el pensamiento en el alma y, en fin, una cosa está en otra», Aristóteles, Etica a Nicómaco I, c. 6, 1096 b 26-28: J. L. Calvo (trad.), Ética a Nicómaco, Alianza (Madrid 2008), p. 56.

328. «Hemos aludido a los textos aristotélicos en los que no aparece el término “analogía”, sino que hablan de una predicación en múltiples modos cuya característica es que uno sólo de ellos es aquel en orden al cual se dicen de algo los otros. Santo Tomás llamó, con frecuencia, a esto “predicación según proporción”, es decir, según respecto o referencia a algo uno. En la historia de la escolástica, este tipo de analogía pasó a ser llamada “analogía de atribución”. Aristóteles empleó el término “analogía” al hablar de un modo de ser dichas buenas las cosas buenas “según analogía”. Como vamos a ver, este modo de predicación según analogía sería llamado, finalmente, “según proporcionalidad” o “analogía de proporcionalidad”», F. Canals, Tomás de Aquino, un

pensamiento..., p. 241.

329. Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente, Pentalfa Edicones (Oviedo 2005), traducción de J. A. Hevia Echevarría.

330. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 242-243 (el subrayado es nuestro).

331. S. Ramírez, De analogia, Instituto de Filosofía "Luis Vives" (Madrid 1972) [4 vol. que recogen una serie de artículo publicados en Ciencia Tomista en torno a ١٩٢٠]; B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Nauwelaerts (Lovaina 1963); R. McInerny, The Logic of Analogy, Martinus Nijhoff (The Hague 1961); Id., Studies in analogy, Martinus Nijhoff (The Hague 1968); Id., Aquinas and Analogy, The Catholic University of America Press (Washington 1996).

332. Sobre la obra y pensamiento de B. Montagnes comenta F. Canals: «Se ha planteado así a la metafísica tomista una renovación de su problemática cuya importancia no podría ser exagerada. La investigación de Bernard Montagnes sobre la doctrina de la analogía del ente según santo Tomás, con cuyas conclusiones estamos lejos de estar de acuerdo, aporta una interrogación de alcance fundamental», FCV 6, 467.

333. «His [Cayetan's] misunderstanding of the text in th Sentences on which he based the De nominum analogia, discredits his threefold divison as such. In short, there is no distinction between analogy of attribution and analogy of proportionality in St. Thomas Aquinas. It is not to be found in this text and, as we will be saying, it is equally absent elsewhere. […] His mistake does not lie in confusing one kind of analogous name with another, Cajetan¡s analogy of attribution with Cajetan's proper proportionality, but in thinking that what happens to be true of one example of analogous naming must be true of any example of analogous naming», R. McInerny, Aquinas and Analogy, p. 12-14.

334. B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, p. 157-158.

335. FCV 6, 507-509.

336. FCV 6, 468.

337. FCV 6, 468.

338. Ibíd.

339. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 243-244. Cf. FCV 6, 466ss.

340. FCV 6, 531 (el subrayado es nuestro).

341. Cayetano, In De ente et essentia, Marietti (Turín 1934), Proemio, q. 1, n. 3.

342. «Aunque todo está implícito en el concepto de ente, no todo se halla en él de una manera explícita. Pero esto último basta para que puedan formarse otros conceptos distintos del de ente, corno lo explícito se distingue de aquello en lo que implícita y confusamente está. De estos nuevos conceptos sólo constituirán propiedades del ente los que de él se sigan de un modo necesario y por lo mismo deban atribuirse a todo ente. No han de ser, pues, conceptos predicamentales, sino "trascendentales", tan amplios y flexibles como el concepto de ente», A. Millán-Puelles, Fundamentos de filosofía, Rialp (Madrid 2000), p. 433.

Muy diversa es la concepción kantiana acerca de lo trascendental que no debe confundirse: «Kant recoge el proyecto de sus tres Críticas juntas bajo el título de "filosofía trascendental", pero él mismo reconoce que esta noción tiene una larga tradición. En la Crítica de la razón pura (B113) apunta a la "filosofía trascendental de los antiguos" y cita la proposición "tan famosa entre los escolares: quodlibet ens est unum, verum, bonum". Al mismo tiempo, sin embargo, se distancia de la concepción tradicional. "Estos supuestos predicados trascendentales de las cosas no son nada más que requerimientos lógicos y criterios de todo conocimiento de cosas en general" (B114). "Trascendental" en el sentido kantiano tiene que ver con el modo de nuestro conocimiento de objetos, en la medida en que este modo de conocimiento es posible a priori. […]

Típico de la noción medieval de trascendentalidad es que lo que es superado son las categorías. Mientras que en Kant lo trascendental concierne a las categorías de la razón; en el sentido escolástico, trascendental es opuesto a lo categorial», J. A. Aersten, La filosofía medieval y los trascendentales, Eunsa (Pamplona 2003), p. 28 y 99.

En nuestro trabajo utilizamos «trascendental» en el sentido tradicional del término, referido al orden del ente, y no en el sentido kantiano respecto de la

espontaneidad y locutividad del conocer.

343. Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres, n. 4, p. 45.

344. «A estos análogos el lógico los llama “unívocos” y el filósofo “equívocos”, pues mientras aquel considera las intenciones de los nombres, éste investiga las naturalezas», Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres…, n. 5, p. 47.

345. Por este camino se ha definido a veces el ente como lo que tiene esencia real en cuanto que no encierra contradicción en sí y es, por tanto, simplemente apto para existir: «Si todavía en el propio Suárez la esencia a que el ens nomen se refiere es caracterizada ontológicamente por la aptitud para existir, esta aptitud, sin embargo, no queda aclarada definitivamente desde la línea de la participación del acto y perfección en que consiste el ser, sino que su misma entidad “en potencia objetiva” que es nada en la línea del ente en acto, parece ya no tener una definición más radical que la de ser lo objetivamente pensable sin contradicción», FCV 6, 477. Cf. F. Suárez, Disputaciones metafísicas, Gredos (Madrid 1961), disp. 2, sectio IV, XXI y III.

346. «En Hegel se supone que es inmediato para el pensamiento el ente totalmente indeterminado, es decir, el que resultaría de una imposible generalización en busca de la máxima universalidad, lo que, en todo caso, ya no podría ser llamado nunca “inmediato”. De aquí que la caracterización del ser, supuestamente inmediato indeterminado, muestra bien el carácter de forma sin contenido, sin realidad esencial, es decir, simple, inmediata y estáticamente idéntico con la nada. Hablar de la fuerza y seriedad de lo negativo y buscar una pretendida antítesis de la nada frente al ser, que ponga en marcha el movimiento dialéctico del pensamiento absoluto, es uno de los más aparatosos juegos de palabras que se han dado en la historia del pensamiento humano», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 253.

347. FCV 6, 472.

348. «El universo ontológico no podría ser abierto por universalización generalizadora, la “abstracción total” que separa el todo de las partes –polígono de cuadrilátero o triángulo–, sino por abstracción formal, que separa lo actual y determinante de lo que es respecto de ello receptivo y material –en una línea análoga a la que separa los inteligibles matemáticos de los objetos físicos numerables y mensurables, separando así la esfera de las “bolas” o cuerpos

físicos de figura esférica. La abstracción ontológica se funda en la posibilidad de que el entendimiento destaque en los entes su proporción al acto de ser y en los entes naturales la proporción de la materia a la forma y la conceptuación de las distintas líneas categoriales respecto de los objetos que son lo primeramente conocido por un conocimiento intelectual con un punto de partida sensible, como es el humano», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, 250.

349. Cf. Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres…, n. 48, p. 77.

350. FCV 6, 475.

351. Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres…, n. 45, p. 75.

352. Ibíd., n. 36, p. 69.

353. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 242-243.

354. FCV 6, 586. La metáfora, así lo manifiesta Cayetano en su tratado, requiere de un concepto formal del que se predique el analogado propiamente: «Esta analogía [de proporcionalidad] puede presentarse de dos modos, a saber, metafóricamente y propiamente. En el primer caso, el nombre común posee en sentido absoluto un único concepto formal aplicable a uno solo de los analogados, siendo así que de los demás se predica por metáfora. Por ejemplo, "reír" predica en cuanto tal un solo concepto; sin embargo, metafóricamente, es análogo tanto en relación a la verdaera risa, como al prado floreciente o a la llegada de la fortuna. Ciertamente, de este modo damos a entender que el prado floreciente y la llegada de la fortuna se encuentran en cierta relación con el hombre que ríe; y las Sagradas Escrituras están llenas de tales analogías, en virtud de las cuales adquirimos un conocimiento metafórico de Dios», Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres…, n. 25, p. 59.

355.F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 245.

356.«La unidad proporcional exige, por la misma gradación que descubre en lo diverso semejante proporcionalmente, el paso a la afirmación de un primer analogado. Esto es la analogía formalmente proporcional y contiene virtualmente una analogía de atribución», FCV 6, 586; Cf. FCV 6, 531.

357. «Cosas análogas por atribución son aquellas que poseen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico con

respecto al término, aunque diverso según las distintas relaciones que se establecen con este término», Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres…, n. 8, p. 49.

358. Según Canals, la analogía de atribución «para Cayetano es materialiter intrínseca, pero formalmente extrínseca en cuanto predicación atributiva», FCV ٥٨٦ ,٦; «una atribución formalmente extrínseca, pero intrínseca materialmente o por su contenido significado», FCV 6, 531 (el subrayado es nuestro).

359. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 243-244.

360. «Dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaphys.; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus», Tomás de Aquino, STh. I, q. 85, a. 1, ad 2.

361. De ahí el terrible peligro que señala Bofill «en concebir toda la realidad no en función de la sustancia, lo cual es correcto, sino a manera de la sustancia, lo cual es falso. Es la tendencia a convertir en unidad de género lo que es unidad de orden. Nuestro pensamiento tiende sin darse cuenta a la sustantivización de la

realidad, proyectando sobre todos sus planos las entidades abstractas que construye como instrumento del pensar y cuyos caracteres lógico-formales están construidos sobre la sustancia», J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 44-45.

362. Tomás de Aquino, STh. I, q. 85, a. 1, ad 2.

363. Por circunscribirse la matemática en el segundo grado de abstracción al ámbito de una sola categoría –la cantidad considerada como sustancia en el número– la proporcionalidad o semejanza de proporciones en ese ámbito, el del número, constituye una unidad absoluta que, de hecho, es el sorprendente ejemplo que pone Cayetano para la explicación del origen de la analogía de proporcionalidad: «Aunque se diga que proporcionalidad es la semejanza entre dos proporciones, como cuando decimos que ocho con respecto a cuatro mantiene la misma relación que seis con tres, pues en ambos casos se da una proporción doble, etc., sin embargo, los filósofos transfirieron el nombre "proporción" a toda relación de conformidad, conmensuración, capacidad, etc.», Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres…, n. 24, p. 59.

Juan de santo Tomás tuvo que aclarar, contra Suárez, el ejemplo puesto por Cayetano distinguiendo entre «proporcionalidad unívoca» y «proporcionalidad análoga»: «A esta razón, que aduce Suárez, ya contestó Juan de santo Tomás, al decir que, en la proporcionalidad unívoca, la univocidad proviene de un concepto absoluto unívoco del que deriva la igualdad de proporciones, no, en cambio, de la misma proporcionalidad; en la proporcionalidad análoga, por el contrario, la analogía resulta de la misma semejanza de proporciones [en nota: J. de Santo Tomás, Cursus philosophicus, Lógica, II, q. 13, a. 4]», E. Forment, Introducción a la metafísica, p. 115.

364. «La atribución, que Aristóteles pensó sólo en la línea categorial, entre los accidentes predicamentales y la substancia, sea instrumento apto para la consideración teocéntrica del universo creado, reafirmando toda su entidad y bien y toda la participación de los grados de la vida y del conocimiento desde Dios, contemplado como el "primer analogado"», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 244.

365. Cf. FCV 6, 512.

366. FCV 6, 476; «Concebir el ente como trascendental respecto a la pluralidad

de categorías, y como realizando una diversa proporción al ser en los diversos grados metafísicos, es precisamente entender en las cosas esta proporción misma a aquello por lo que poseen su intensidad y perfección. La unidad proporcional del ente trascendental es el modo de decir la semejanza de estas respectividades según las estructuras de lo real múltiple y finito. Por esto la infinitud no podría aparecer en la línea de la esencia, entendida como la consistencia y estabilidad de las cosas, sino en la línea de este término superior a que se refieren, y que es lo determinante y actual en el ente. El acto del ente es el esse, nada tiene actualidad sino en cuanto es y el ser mismo es la actualidad de todas las cosas y aun de las mismas "formas"», Ibíd.

367. Tomás de Aquino, STh. I, q. 4, a. 1, ad 3 (el subrayado es nuestro). «El ser está en lo más profundo de todo, puesto que es lo más formal respecto de todo lo que está en las cosas», Id., STh. I, q. 8, a. 1, in c. «El ser es lo más íntimo de cada cosa, que por él sea determinada», Id., In Sent. II, dist. 1, q. 1, a. 4, in c.

368. FCV 6, 514.

369. Santo Tomás nos lo recuerda permanentemente: «Inquantum vero est actu, unumquodque perfectum est», Tomás de Aquino, CG. II, cap. 41, n. 6. «Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu», Id., STh. I, q. 4, a. 1, in c. «Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu», Id., STh. I, q. 5, a. 1, in c.

370. «Que tota la sistemàtica de les estructures acto-potencials com a explicatives de la constitució ontològica de l'ens en tant que finit i creat, en tant que subjecte de canvi i moviment, en tant que numèricament múltiple en la identitat específica, ha de ser entesa, com des del principi capital, des de la tesi de la natura difusiva del bé, per la qual s'afirma la comunicació del bé diví com a motiu final de l'acte creador, en tant que eficient de l'ésser d'allò que és creat», F. Canals, Sant Tomás d'Aquino. Antologia metafísica, Edicions 62, (Barcelona 1991), p. 19.

371. «En un primer sentido, es perfecto lo que tiene la plenitud de ser debida a su naturaleza. Expresa entonces esta palabra la condición de un sujeto que es acabado, actual, completo en su orden ("perfectum ut consummatum": τέλειον) "aquello a lo que nada falta de lo que su naturaleza requiere" (De spirit. creat., a. 8). Aplicada al principio la palabra para indicar algo que ha llegado al término de un proceso ("lo que ha alcanzado su fin", lo "totalmente hecho": In Met. V,

1033 y ss.; STh. I, q. 4, a. 1, ad 1; CG. I, c. 28; etc.) ha pasado a significar definitivamente la condición del ser que está en acto "id cui non deest esse in actu", prescindiendo de toda referencia a un posible fieri anterior (Cf. también STh. I-II, q. 3, a. 2, in c.; De spirit. creat., a. 1, ad 25, etc.). […]

»En un segundo sentido, la palabra perfectum se opone, no a lo germinal e incipiente, sino a lo bajo y vil. En este sentido, se llamará perfectum a lo valioso, poderoso, eminente ("perfectum ut nobile": ἄξιος). De suerte que, si en la primera acepción todos decimos un caballo perfecto, una flor perfecta cuando goza del modo de ser óptimo debido a su naturaleza, no es menos cierto que consideramos en toda hipótesis a un caballo más noble que una planta, o a un hombre que un animal. Así, llamamos perfecto a un supuesto no sólo por el modo como concreta y realiza las virtualidades de su especie, sino también por el modo como esta especie misma realiza la amplísima virtualidad del Ser. En este sentido habla a menudo santo Tomás de "perfectiones vel nobilitates" (Cf. vgr. STh. I, q. 2, a. 3, quarta via; q. 4, a. 1, ya citado; lo mismo que CG. I, c. 28; c. 70, etc.)», J. Bofill, La escala de los seres o el dinamismo de la perfección, Publicaciones «Cristiandad» (Barcelona 1950) 15-17. Asimismo, un estudio detallado y muy analítico del ser como perfección se encuentra en S. Orrego, El ser como perfección en Tomás de Aquino, Cuadernos de Anuario Filosófico 53 (Pamplona 1998).

372. D. Báñez, Scholastica Commentaria in primam partem Summae Theologicae, FEDA (Madrid 1934) vol. I, q. 3, a. 4, p. 141ª citado en E. Forment, Introducción a la metafísica, p. 158-159; Igualmente lo recoge Canals en varios pasajes como el siguiente: «este modo de concebir el ente como "id cuius actus est esse", y la comprensión del esse como lo perfectissimum omnium, que es propio de santo Tomás de Aquino, es el germen que se desenvuelve y se explicita en la totalidad de su síntesis metafísica. Domingo Báñez señaló con profundidad esto, y también "el olvido del ser" por parte de los tomistas, en un extraordinario pasaje, que en otra ocasión hemos estudiado, en el que el célebre comentador dice: "esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás, y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza"», FCV 6, 503.

373. Cf. FCV 6, 279.

374. «La abstracción metafísica, al separar lo actual y determinante del ente respecto de lo que de suyo es potencial, prescinde de toda materia, y aun

propiamente de toda potencialidad en cuanto tal, es decir, no considera las determinaciones esenciales en su particularidad limitante como tal; cualquier cosa material y espiritual, en su taleidad específica, no queda abarcada bajo la formalidad que tal abstracción descubre», FCV 6, 282.

375. «In potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu», Tomás de Aquino, In Met. II, lect. 3, n. 15. «25. Esta caracterización de la potencia como capacidad de ser algo, correlativa y referida al acto de que es capaz, es el núcleo de la “crítica metafísica del objeto afirmado”, que permite mantener la vigencia del principio de no contradicción y afirmar también el devenir y la multiplicidad», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 58.

376. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 56. Véanse también las tesis 25 a 28, p. 58-59.

377. Advierte J. de Finance que no se debe confundir la concepción tomista de la limitación del acto con la comprensión típica de los univocismos intuicionistas: «Il serait intéressant de comparer la notion thomiste de puissance, comme principe limitateur de l‘acte, et la notion kantienne de “quantité négative”, en philosophie. (I. Kant, Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Kant’s Werke, Reimer, t. Il, p. 167-204). Dans les deux cas, il s’agit de déterminer ce qui empêche une énergie d’aller jusqu’au bout d’elle-même. Mais, chez Kant, nous avons affaire à l’opposition de deux forces antagonistes ; chez saint Thomas, à la composition de deux principes métaphysiques. Chez Kant, l’élément limitateur est du même type d’intelligibilité que l’élément limité, ne différant que par un simple changement de signe. Le signe se surajoute, pour ainsi dire, au contenu du concept. Chez saint Thomas, au contraire, la corrélation est inscrite dans la structure intelligible des éléments. […] La raison principale de cette différence est que le concept de puissance, au sens aristotélico-thomiste, est devenu étranger à Kant ; le rôle que celle-ci devrait jouer est assumé, comme chez la plupart des modernes – et déjà, partiellement, chez les scolastiques non thomistes, – par la puissance active. Une remarque analogue s’imposerait au sujet de Spinoza et de Fichte », J. de Finance, Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas, Presses de l’Université Grégorienne (Roma ³1965), p. 58-59. Aunque no lo dice expresamente, la inteligibilidad del acto y de la potencia es la propia de los términos análogos. Por el contrario, en los univocismos no hay lugar para la potencia, ya que el acto, la perfección del ser, no cabe concebirla como análogamente proporcionada al acto

de ser.

378. «La doctrina en torno al ente como id cuius actus est esse, id quod habet esse es algo de más difícil y tenso equilibrio, y que respeta fielmente el carácter del horizonte ontológico asequible al hombre», FCV 6, 280.

379. Tomás de Aquino, El ente y la esencia, c. 1, n. 5, Eunsa (Pamplona ³2002), p. 268

380. F. Canals, Historia de la filosofía medieval, Herder (Barcelona ⁴1992), p. 236

381. FCV 6, 282.

382. «Hanc equidem veritatem ex professo firmiter stabilire voluit ipsemet Angelicus Doctor in opusculo De Ente et Essentia, in quo breviter ac dilucide nobis exhibuit quasi compendiosam totius metaphysicae ideam, ac supremam veluti formam integri ipsius philosophici systematis exaravit. Haec igitur est thesis, quam cuncti philosophi in doctrina D. Thomae apprime instructi non dubitant appellari fundamentum ipsius doctrinae, quoddam universale principium in ea, lapidem angularem, veritatem porro fundamentalem philosophiae christianae, videlicet: Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus. […] Primum namque et ultimum, alpha et omega in his omnibus discutiendis, investigandis ac determinandis, clauditur in hac adeo sublimi veritati: Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus. Atque ex identitate esse et essentiae in Deo atque ex reali utriusque compositione in omnibus praeter Deum, logice interuntur ac manifestantur illa…», N. del Prado, O.P., De gratia et libero arbitrio, vol. 3, pars 3, cap. 10 (Friburgo 1907), p. 341-342. Con estas enérgicas palabras afirma el carácter central y nuclear de esta tesis de santo Tomás y sobre ella descansan, según el autor, todos los grandes principios metafísicos. Y en ella resuelve también la cuestión del libre albedrío y la gracia, que nosotros no trataremos ex profeso en nuestro estudio.

383. Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 1, in c.

384. Ibíd., q. 1, a. 1, in c.

385. Ibíd., q. 21, a. 1, in c.

386. Ibíd., q. 1, a. 1, in c.

387. Para el tema de los trascendentales del ente véase, por ejemplo, J. A. Aertsen, La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino, Eunsa (Pamplona 2003).

388. F. Canals, Historia de la filosofía medieval, p. 237.

389. Tomás de Aquino, De veritate, q. 21, a. 1, in c.

390. Ibíd., q. 21, a. 1, in c.

391. Id., STh. I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Sobre el tema de la belleza véase A. Lobato, Ser y belleza, Herder (Barcelona 1965); A. Vial, La raison formelle du pulchrum chez Saint Thomas d'Aquin, Université de Paris IV- Sorbonne, Mémoire de DEA (París 2004); A. Miró, El fonament ontològic de l'experiència estètica en Sant Tomàs d'Aquino, Tesi Doctoral, Universitat de Barcelona (Barcelona 2016), p. 132-163; J. A. Aertsen, La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino, p. 325-348.

392. Así, por ejemplo, lo expone F. Canals para el concepto de «vida»: «El término "vida" tiene un significado, por cierto, no "trascendental" [en el sentido de propiedad trascendental], no predicable universalmente de todo lo que es, pero tampoco determinable desde las categorías, que dividen el ente que es objeto de la experiencia humana, cual si se tratase de una delimitación de la sustancia o de la acción. Sólo puede hallarse el significado múltiple, pero, proporcionalmente uno, analógico, de las palabras "vida" y "viviente", si advertimos que con ellas se alude a plenitud, nivel de perfección, "nobleza" y estimabilidad, perfectividad apetecible; que ha de ser comprendida resolviendo el concepto mismo de vida en la entidad en cuanto participación en el ser, la unidad, la verdad, y la bondad trascendental», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 581-582.

393. La doctrina agustiniana del modo, especie y orden, junto con la explicación de la difusividad del bien, es para la Escuela Tomista de Barcelona una de las tesis capitales de la síntesis metafísica de santo Tomás de Aquino: «notava Ramon Orlandis que les anomenades "vint-i-quatre tesis tomistes" podien ser reconegudes certament com a "principis i enunciacions capitalS", però no com si fossin "els principis i les enunciacions capitals" de la síntesi metafísica de sant Tomàs. Aquesta només pot ser compresa des d'altres tesis més definitives i

últimament sintètiques, que calia situar en la metafísica neoplatònica del bé difusiu, la doctrina de la participació del bé pels ens de l'univers, i l'ontologia del mateix bé transcendental expressada en la caracterització augustiniana del bé finit com a vestigi o imatge de la "Trinitat divina", segons la dimensió ternària d'espècie, mode i ordre», F. Canals, Prólogo: en Tomás de Aquino, Antología metafísica, (Barcelona 1991), p. 20.

394. «Si san Agustín no trata temáticamente el problema de los objetos trascendentales y su estructura analógica, hay que decir no obstante que concibe el universo como una jerarquización en el que el bien finito se dispone en distintos niveles como semejanza de vestigio o de imagen del bien divino. La reflexión sobre el espíritu sistematizada en torno al tema trinitario es así el hilo conductor para la interpretación de la perfección y de la bondad de las criaturas. Dios creó todas las cosas con peso, número y medida, lee Agustín en la Escritura. En paralelismo con la tríada de dimensiones descubierta en el núcleo mismo de la memoria del espíritu: mente, noticia y amor, se modula siempre el mismo ritmo ternario como explicación de las dimensiones del bien finito», F. Canals, Historia de la filosofía medieval, p. 65.

395. «Así, toda criatura, en tanto que está en acto y es perfecta; en tanto que conviene con propiedad el nombre de ente y el ser objeto de conocimiento, nos aparece constituida por tres elementos a la vez solidarios e irreductibles entre sí: especie, modo y orden. O también, si lo consideramos, no cómo término in facto esse de la creación, sino in fieri; como pendiente de una conservación continuada, incluido en la triple línea de la derivación óntica, en una triple processio según la ejemplaridad, eficiencia y finalidad por las que está religada a Dios», J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, (Barcelona 1967), p. 62.

396. R. Orlandis, «Elementos de la perfección creada»: en Pensamientos y ocurrencias, Balmes (Barcelona 2000), p. 381.

397. Tomás de Aquino, De veritate, q. 21, a. 3, in c.

398. Ibíd., q. 21, a. 3, in c.

399. Ibíd., q. 21, a. 6, in c.

400. F. Canals, Historia de la filosofía medieval, p. 66.

401. R. Orlandis, Pensamientos y ocurrencias, p. 381 (el subrayado es nuestro).

402. Cf. J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 62.

403. R. Orlandis, Pensamientos y ocurrencias, p. 377-378.

404. J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 64.

405. «Cette ontologie, dont l'origine se retrouve dans de profondes spéculations Trinitaires, constitue une extraordinaire opération philosophique : la condensation dans l'être de toute la dynamique causale. En son sens le plus profond, la complexité qu'elle exprime est l'empreinte dans les créatures de l'action communicative de Dieu dont elles participent selon une même loi structurale. […] Les degrés fondamentaux de réalisation de cette structure ontologique son le "vestigium" et l'"imago"», J. Bofill, «Note sur la valeur ontologique du sentiment»: en Obra filosófica, p. 70

406. «Como concreción que es del ente en el orden del esse, de la existencia, lo hace respecto a nuestro pensamiento, no término de representación, sino de posición; no de concepto, sino de juicio. De esta manera la presión del acto judicativo introducirá, dentro de los mismos conceptos objetivos, diversos planos de realidad. Una representación única y precisa como forma cubrirá por superposición, toda una escala de seres, según su diversa participación de unas mismas notas formales según su diverso modo o "cantidad virtual", o grado de perfección», J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 62-63. Véase sobre la cantidad virtual el estudio de M. F. Echavarria, «La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino»: Logos. Anales del Seminario de Metafísica 46 (2013) 235-259, p. 237: «la noción de cantidad virtual no se coloca meramente al nivel de la cualidad, sino más en general de la forma o acto y, por lo tanto, a nivel trascendental. La cantidad virtual hace referencia a una magnitud de perfección, o a una determinada medida según la cual se posee una perfección. Por esta vía, la noción de cantidad virtual se conecta con la de modo, en especial de modus essendi, así como con la de poder y virtud, y en particular con la de virtus essendi, y por ello con la doctrina metafísica de la participación».

407. J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica,

p. 65.

408. Tomás de Aquino, De veritate, q. 21, a. 1, in c.

409. Id., STh. I, q. 16, a. 4, ad 2: «Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni».

410. Ibíd., q. 2, a. 2, in c. (el subrayado es nuestro).

411. Ibíd., q. 1, a. 1, in c. Que el hombre es en cierto modo todas las cosas por el entender es, como advierte Canals, uno de los praecognita sobre los que descansa toda la reflexión sobre el conocimiento humano: «La enunciación y aclaración del sentido de un concepto de lo que es el conocimiento en cuanto tal, "formalmente" entendido como tal conocimiento, […] ofrece más bien el paradójico carácter de lo que los escolásticos llamaban "per se notum sapientibus tantum". […] Si lo afirmamos, como hacemos, como "precógnito" a la investigación, y por lo mismo como punto de partida y no como conclusión a alcanzar por ella, está claro que sostenemos que en sí mismo es algo que no se alcanza por vías inductivas, analíticas, o demostrativas, sino por una comprensión intelectual… […] En estas formulaciones a manera de preámbulo bastará dejar afirmado que, en la conciencia del conocer, quien conoce tiene conciencia de su ser y, a la vez, de poseer por su conocimiento no sólo a sí mismo sino a toda la universalidad de la realidad conocida a la que como cognoscente se ha abierto», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 64-65; 68. Véase también p. 487.

412. Ibíd., q. 2, a. 2, in c.

413. «Lo verdadero que está en el entendimiento. "Manifestativo y declarativo del ser", "que conviene con lo que es como lo manifestativo con lo manifestado", es, efectivamente, la definición de lo verdadero en cuanto conocido por el entendimiento, es decir como aquello a que el entendimiento por sí mismo tiende y en lo que consiste la posesión, por el inteligente, del ente manifestado en su verdad en la verdad del entendimiento», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 557-558.

414. Tomás de Aquino, STh. I, q. 16, a. 1, ad 3.

415. Id., De veritate, q. 1, a. 1, in c.

416. FCV 6, 410.

417. «La entidad de la cosa precede al concepto de verdad, en el orden conceptual, puesto que lo que el concepto de la verdad trascendental exprese habrá de ser algo exigido por razón del ente mismo en su actualidad como tal. Este añadido, conceptual, “relación de concepto”, por cuanto la aptitud y adecuación para ser entendido no añade una nueva dimensión real a lo que es –en otro caso “lo que es”, nunca sería por sí mismo cognoscible por el entendimiento, pues el ser entendido le sobrevendría como algo extrínseco y añadido, y no le pertenecería en razón de la propia entidad–, es precisamente la adecuación o correspondencia del ente al entendimiento», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 554.

418. «El clásico concepto de “la adecuación de la cosa y el entendimiento” puede ser dicho, según subraya intencionadamente Santo Tomás, para hablar de la verdad trascendental del ente, y para hablar de esta actual asimilación del cognoscente al ente que perfecciona el conocimiento», Ibíd., p. ٥٦٣.

419. «Esta definición de lo verdadero, carecería evidentemente de sentido si no admitiésemos que pertenece a la esencia del conocimiento el lenguaje del espíritu, por el que se juzga acerca del ente. Si a la esencia de la verdad le pertenece el manifestar el ente, y la verdad es aquello a que el entendimiento tiende como a su término […], es porque el entendimiento es por su esencia manifestativo y locutivo», Ibíd., p. ٥٥٨.

420. Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 1, in c.

421. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 645-646.

422. Tomás de Aquino, STh. I, q. 16, a. 1, in c.

423. FCV 6, 496: «La originariedad y primacía de la verdad que está en las cosas se patentiza así al constituirse una ontología del entendimiento que juzga del ente a partir de la verdad trascendental propia del entendimiento en cuanto tal. Esto implica una proporcionalidad o analogía de la verdad trascendental, ya que sólo el ente espiritual es según su entidad y verdad, el lugar propio de la verdad como manifestativa y declarativa del ser».

424. «Ipsa anima in se similitudines rerum format», Tomás de Aquino, De veritate, q. 10, a. 6, in c.

425. «Supra sensum est virtus intellectiva, quae judicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia», Id., De Spirit. creat., q. única, a. 10, ad 8.

426. «Anima est ratio cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animae integibiles efficiuntur res materiales», Id., De veritate, q. 10, a. 8, ad 7.

427. Cf. FCV 6, 494.

428. FCV 6, 500.

429. Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 2, in c.

430. Id., STh. I, 16, a. 7, in c.

431. Id., De veritate, q. 1, a. 2, in c. «No porque el entendimiento fundamente el ser del ente, sino porque la verdad del ente constituye la naturaleza intelectual como manifestativa del ente en su esencia, puede afirmar Santo Tomás que si, lo que es imposible, negásemos la existencia del entendimiento "en modo alguno se mantendría en el ente el concepto de verdad"», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 565.

432. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 575.

433. «Su entender es intelección de la intelección», Aristóteles, Metafísica XII, c. 9, 1074 b 34.

434. Tomás de Aquino, De veritate, q. 4, a. 2, ad 5.

435. «Scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma», Id., De veritate, q. 2, a. 14, in c.

436. «Considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis […] Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente», Id., STh. I, q. 14, a. 8, in c.

437. FCV 6, 497.

438. FCV 6, 492-493.

439. «Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus», Tomás de Aquino, CG. IV, c. 11. «Esta comprensión de la esencia del conocimiento, en el que quien entiende emana de sí la palabra con la que habla de lo que entiende, como emana el acto del acto, como el esplendor de la luz, y como la razón entendida del entendimiento en acto, la asume santo Tomás en la comprensión del misterio de la eterna generación del Verbo, es obvio por cuanto afirma que: Es necesario que Dios exista en Sí mismo como lo entendido en el que entiende. Pero lo entendido en el que entiende es la "intentio" entendida y la palabra. Así, pues, en Dios, que se entiende a Sí mismo, es el Verbo de Dios como el Dios entendido.[…] Por esto se dice, en Jn 1, «la Palabra era junto a Dios"», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 110.

440. «Cum enim hoc verbum in Deo ponatur per hoc quod Deus se ipsum intelligit, sui verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei verbum non fuit, quod tunc Deus se ipsum non intellexerit», Tomás de Aquino, Comp. theol., c. 43.

441. FCV 6, 219.

442. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 569-570. En la correspondiente nota a pie de página, Canals sostiene que «la afirmación de que la potencia creadora no puede definirse desde la ciencia sino "en cuanto ésta tiene unida a sí la voluntad", obliga no sólo como a completar un "intelectualismo" por un "voluntarismo" al pensar en la libertad creadora, sino precisamente a conducir el pensamiento hacia el Ser mismo de Dios en cuanto Acto, perfección perfectiva, es decir, bien difusivo "donador de ser" en la causalidad creadora», Ibíd., nota 29.

443. FCV 6, 223.

444. FCV 6, 223.

445. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 2, in c.

446. La diversidad de modos de conveniencia del alma que se hace todas las

cosas con el ente universal da origen a la diversidad entre entendimiento y voluntad: «Así como lo bueno nombra aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero nombra aquello a que tiende el entendimiento. Pero en esto difieren el apetito y el entendimiento, o cualquier conocimiento, en que el conocimiento es según que lo conocido existe en el cognoscente; mientras el apetito es según que lo que apetece se inclina a la misma cosa apetecida; y así el término del apetito, que es lo bueno, está en la cosa apetecible; pero el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento», Tomás de Aquino, STh. I, q. 16, a. 1, in c.; «Por la primera de estas relaciones (santo Tomás nos hará descubrir en ella la razón de verdad) el objeto conviene con el alma (adequatio), adaptándose al modo del alma: por esto la verdad está primordialmente en el entendimiento. Por la segunda de estas relaciones (que define la razón de bondad) el alma se ordena al objeto según el modo de ser de éste: la bondad está, por esto, primordialmente en la cosa (ibíd.) No hay lugar para un tercer modo de relación de conveniencia del ser en cuanto tal con nuestra alma, que permita caracterizar un tercer género de objetividad», J. Bofill, La escala de los seres…, p. 230, nota 42.

447. Tomás de Aquino, CG. IV, c. 19.

448. Id., STh. I, q. 16, a. 1, in c.

449. Id., De veritate, q. 21, a. 1, in c.

450. Aristóteles, Ética a Nicómaco I, 1, 1094 a 3.

451. «El entendimiento, primeramente, aprehende el mismo ente; y, en segundo lugar, aprehende que entiende el ente; y, en tercer lugar, aprehende que apetece el ente; por lo que primero es la razón de ente, segundo la razón de verdadero, tercero la razón de bien, aunque el bien esté en las cosas», Tomás de Aquino, STh. I, q. 16, a. 4, ad 2 (el subrayado es nuestro).

452. Id., De veritate, q. 21, a. 3, in c.

453. La apertura intencional a la formas o especies de todos los entes de las naturalezas intelectuales es participada empobrecida y reducidamente en el caso de los animales o, incluso, en los vegetales y entes naturales –carentes de conocimiento sensible– a una cierta asimilación de otras formas o, en el caso de los entes no cognoscentes, a la posesión de la simple forma sustancial propia. Según este grado análogo de conocimiento seguirá su natural inclinación

apetitiva.

454. La tesis de que todo ente apetece algún bien y, por tanto, tiende a algún fin, que suele centrarse en el tema del «apetito natural» no parece que se pueda demostrar en sentido propio. Se trata de aquellos principios preconocidos sapientibus tantum. «El principio general de finalidad forma parte del caudal de nuestras evidencia primitivas: es una de estas leyes que constituyen el patrimonio natural de la inteligencia. Que todo ente esté ordenado a un fin, es una certeza que las dificultades ulteriores no hacen vacilar», J. Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 64; «¿Es evidente para nosotros con anterioridad a la demostración de la existencia de Dios y de su Providencia, que todo agente, hasta los faltos de conocimiento, obra mirando a un fin, que los seres naturales y sus facultades están ordenados a algo, de tal manera que de la evidencia de este orden podemos probar la existencia de un ordenador universal? Santo Tomás responde con claridad: 1º A posteriori, el examen de la naturaleza nos permite admitir con certeza la finalidad; 2º a priori, el principio de finalidad se impone como evidencia inmediata», R. Garrigou-Lagrange, El realismo del principio de finalidad. Bs. As.: Dedebec, 1947; p. 86ss. Para una mayor profundización sobre esta cuestión véase A. Prevosti, «El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil»: Espíritu 151 (LXV/2016), p. 11-39.

455. Tomás de Aquino, De veritate, q. 21, a. 3, in c.

456. Cf. Id., STh. I, q. 5, a. 1, ad 1.

457. «Sólo si se reconoce teoréticamente el ser personal como lo que es dignissimum in tota natura y –puesto que el ente se convierte con el bien– como lo bueno “honesto” máximamente, como el único término posible del amor de amistad, queda fundamentada la comprensión del ser personal como el fin y bien propiamente y por sí mismo amado, ya que todo lo demás sólo puede ser deseado, querido, para la persona», F. Canals, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal»: Cristiandad 548 (1976) 238-242, p. 240.

458. Tomás de Aquino, CG. I, c. 72, n. 2. «La “ratio boni”, cuya consideración define y caracteriza la perfección suprema del entendimiento especulativo, no constituye una pura “objetivación”, sino que supone la connaturalidad y el sentimiento del ser, el tacto del mismo de que habla santo Tomás, per amorem; es decir, la conciencia vivida de la relación de perfectividad del ente mismo

secundum totum esse suum», FCV ٥٢ ,٦ nota ٧٨.

459. FCV 6, 499. «Sólo en el conocimiento del bien adquiere su culminación sapiencial lo teorético; sólo en la mutua inclusión del entendimiento que conoce lo bueno y la voluntad que lo ama se ejerce plenamente el acto por el que se define la nobleza suprema del entendimiento; sólo la criatura racional, la persona creada a imagen de Dios, puede ser amada por cuanto sólo ella en el Universo creado dice razón de bien y de fin propia y plenamente; toda ciencia y toda filosofía desconectada de la contemplación, entendida como comunicación de vida personal, sería vacía y sin valor perfectivo del hombre», F. Canals, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal»: Cristiandad 548 (1976), p. 242.

460. Aristóteles, Metafísica I, c. 2, 982 b 4-7.

461. Tomás de Aquino, CG. I, c. 1.

462. FCV 6, 518.

463. «Así pues, entre estos tres elementos que establece san Agustín, el último, a saber, el orden, es aquello a lo que refiere el nombre de bien, aunque los otros dos, a saber, la especie y el modo, causan aquella referencia. Pues la especie pertenece a la misma razón de especie, la cual, sin duda, tiene ser en algo y se recibe según un modo determinado, ya que todo lo que es en algo está en él según el modo del recipiente», Tomás de Aquino, De veritate, q. 21, a. 6, in c.

464. «Bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem», Tomás de Aquino, In Sent. I, disp. 34, q. 2, a. 1, ad 4.

465. El ordo puede ser entendido en un doble aspecto: «inclinación a adquirir aquello a que tiende si está todavía en potencia para ello y también a comunicarlo en la medida que ya posee un acto en perfección», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 110.

466. «Bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quae manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid praeconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud», Tomás de Aquino, De potentia, q. 9, a. 9, ad 14.

467. «Ésser és obrar; ésser una veritable substància és tenir operació pròpia. L'operació és l'actualitat i perfecció última del suppositum, el seu télos o acompliment», J. Bofill, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal»: en Obra filosófica, p. 214.

468. «Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem», Tomás de Aquino, De virtutibus, q. 1 a. 1 in c.

469. Id., De potentia, q. 2, a. 1, in c.

470. Cf. M. del R. Neumann, «La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios»: Espíritu 151 (2016) 73-84.

471. Decimos que «no parece admitir» aunque, como nota Bofill, en santo Tomás hay razón suficiente para pensar en la presencia de un término en el mismo suppositum en razón de la circular implicación de entendimiento y voluntad: «És possible, evidentment, la coincidència d'aquesta doble terminatio en un sol supòsit, a la vegada conegut i amat, per bé que sota raons diverses. Així sol descriure sant Tomàs la circulatio quaedam que es dóna entre intel·lecte i voluntat. Més: en l'ordre finit, la "personalització" […] per raó d'ésser ontològicament terme de comprensió o d'amor, no passa mai d'un nivell incoatiu i pobre», J. Bofill, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal»: en Obra filosófica, p. 230, nota 50.

472. Así, por ejemplo, J. de Finance, para evitar dicho error emanatista limita la difusividad y comunicatividad del acto de esse en cuanto tal, a la mera aptitud de difusión: «Le principe de la diffusivité de l'acte ne doit pourtant pas être compris comme si l'être, en tant que tel, comportait une exigence de diffusion. Car alors il faudrait introduire cette exigence dans l'Acte pour lui-même, et ainsi périrait la liberté de l'action créatrice. Et périrait aussi la transcendance de Dieu: car tout émanatisme, dès là qu'il exhausse l'existence du multiple à la nécessité de l'Un, fait dépendre des choses la totale intelligibilité de leur principe. L'acte, en tant que tel, est participable, mais son aptitude à se communiquer est en raison inverse du besoin qu'il en a», J. de Finance, Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas, p. 72

473. «Pero erraría el pensamiento humano que postulase la necesidad de esta

comunicación, como si fuese una exigencia ontológica de la bondad divina. Hemos visto que santo Tomás se refiere al eterno Don, que es el Dios dado, la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo como Amor personal eterno, como Aquel cuyo conocimiento por la fe nos libra del error emanatista de un descenso escalonado y necesario a partir del bien primero. En la espiración eterna del Amor personal se nos revela el sentido pleno de la afirmación bíblica de que Dios es Amor», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 101.

474. No olvidemos que el Concilio Vaticano I definió la capacidad natural del hombre de conocer con certeza a «Dios vivo y verdadero, creador [se entiende libremente por la misma razón de crear] y señor nuestro» (DS 3026). Esto le hace precisar a Canals que la necesidad de la que habla santo Tomás consiste en una necesidad, no absoluta, sino moral: «Si entendiésemos que la definición del Vaticano I obliga a reconocer como perteneciente a la capacidad natural del hombre el conocimiento de Dios en cuanto Creador libre del universo, tendríamos que calificar aquella necesidad tal vez de no absoluta, sino moral», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 101.

475. Tomás de Aquino, STh. I, q. 32, a. 1, ad 3.

476. «Quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis», Id., De malo, q. 1, a.1, ad 1. «Malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur, unde in tali bono non potest esse malum», Id., De malo, q. 1, a. 2, in c.

477. «El mal es una privación. Pero privación tiene dos sentidos. En sentido amplio, esta palabra podría designar toda carencia, toda ausencia de un bien. En sentido estricto, la privación se opone a la simple negación, a la simple ausencia: es la ausencia de un bien debido. Esta es la definición del mal», Ch. Journet, El mal, Rialp (Madrid 1965), p. 17.

478. J. Maritain, Y Dios permite el mal…, Ediciones Guadarrama (Madrid 1967), p. 27-28

479. F. Canals, Historia de la filosofía medieval, Herder (Barcelona 1992), p. 67.

480. Tomás de Aquino, El ente y la esencia, c. 1, n. 3, Eunsa (Pamplona 2011),

p. 267.

481. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 68.

482. Ibíd., p. 107.

483. «El ser tomado absolutamente, según incluye en sí toda perfección de ser, es preferible a la vida y a todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser en cuanto tal contiene en sí todas las perfecciones que se siguen de él; y en este sentido habla Dionisio. Pero si se considera el ser en cuanto participado en esta o aquella cosa que no cabe toda la perfección de ser, sino que tiene un modo imperfecto de ser, como es el ser de toda criatura, entonces es cierto que el ente con otras perfecciones sobreañadidas es más perfecto. Por esto añade Dionisio que los entes que viven son mejores que los que solo existen y los inteligentes mejores que los vivientes», Tomás de Aquino, STh. I-II, q. 2, a. 5, in c.

484. Id., CG. I, c. 28.

485. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 585.

486. Se trata de los dos pasajes célebres (CG. IV, c. 11 y STh. I, q. 18, a. 3, in c.) en que santo Tomás trata la cuestión del concepto de vida: «En el primer texto, pues, la vida pertenece a la naturaleza del ente como su perfección, y esto se afirma incluso de la vida según la inteligencia o naturaleza intelectual; en el segundo texto la vida parece definirse por la independencia y superioridad respecto de las operaciones propias de la naturaleza.[…] En realidad, uno, y otro texto hablan de la línea esencial (species) el primero, y de la línea de inclinación (pondus) y de orden (ordo) el segundo, en la escala de los grados del vivir, constituidos, como por su modo intrínseco, por la participación en el ser en distintos grados de independencia de la pasividad y receptividad de la materia, como, potencia en la línea de la naturaleza corpórea», F. Canals, Sobre la esencial de conocimiento, p. 607.

487. Ibíd., p. 608.

488. Id., Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 71.

489. «Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit», Tomás

de Aquino, STh. I, q. 14, a. 2, ad 1. Véase M. F. Echavarría, «El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino»: Espíritu 146 (2013) 277-310. Que la reflexión sobre sí mismo se constituye por la subsistencia en sí de la forma inmaterial se patentiza en la comprensión de la intelección pura que, según F. Canals siguiendo a J. Maréchal, es «presencia del acto a sí mismo», conciencia perfecta de sí, por identidad perfecta de sujeto-objeto: «La "intelección en sí" excluye de tal modo toda dualidad entre el sujeto y el objeto, y toda necesidad de actuación del sujeto mismo por un inteligible exterior distinto de él, que ella debe definirse verdaderamente como una conciencia perfecta: una conciencia que por lo mismo ya no supone en el cognoscente un carácter limitado y "subjetivo", es decir, potencial […]: "Lejos de oponer radicalmente el sujeto y el objeto en el conocimiento general, proclama –santo Tomás– por el contrario la identidad total del sujeto y del objeto en la intuición perfecta de sí, arquetipo de todo conocimiento […]" (J. Maréchal, El punto de partida de la metafísica V, p. 102) Intuición perfecta de sí, es decir, conciencia plenamente intuitiva, o como define magistralmente el mismo autor que acabamos de citar: "presencia del acto a sí mismo", del acto de entender identificado con el acto de ser y en cuya percepción está plenamente presente a sí por la exclusión de toda potencialidad, que sigue a la perfecta identidad entre el esse subsistente y la essentia infinita y necesaria», FCV 6, 209-210. «No podríamos entender la infinidad intencional del entender en acto sino como constituido por la perfección del ser, comunicada a un sujeto no inmerso en la materia. Por esto, ascendiendo por el concepto analógico proporcional del acto de entender, hemos de llegar a afirmar que la intelección de la intelección, que afirmó Aristóteles en la vida divina, se constituye formalmente por el acto subsistente de ser (Escuela tomista benedictina de Salzburgo)», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 65.

490. FCV 6, 408.

491. «Definitio personae quam Boetius assignat in libro de duabus naturis, quae talis est, persona est rationalis naturae individua substantia», Tomás de Aquino, STh. I, q. 29, a. 1, ob. 1.

492. E. Forment, Ser y persona, PPU (Barcelona 1983), p. 27.

493. Ibíd., p. 48.

494. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 680. «Sólo las criaturas

racionales son aptas para ser contempladas como “verdadero bien”, como fines en sí mismas. Y que en ellas aparezcan muchas actividades para las que no bastan los principios de su naturaleza específica (“in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei [...]. Actus per sonales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali”, CG. III, c. 113), es decir, la vida libre y personal de cada uno de los subsistentes espirituales, en modo alguno disminuye la perfectividad inteligible de lo singular espiritual», FCV 6, 500.

495. Tomás de Aquino, CG. II, c. 46.

496. «El objeto de la metafísica dice relación al de las ciencias particulares, como lo formal a lo material –ut formale ad materiale– […]; como un sujeto en quien se cumplen de modo más perfecto las leyes analógicas del Ser. La metafísica tiene como objeto primario suyo a la persona; el universo que considera es primordialmente un universo social; el centro del mismo, Dios. Todo lo demás tiene para ella tan sólo un interés relativo», J. Bofill, La escala de los seres, p. 14.

497. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 110.

498. Aunque se trate de una aportación que arranca de la inteligencia de la fe y, por tanto, cuyo punto de partida lo constituye el dato revelado, no le resta valor filosófico al tema en cuanto la reflexión gira en torno a la interioridad del mismo espíritu humano: «Insistimos en el carácter de aportación filosófica de su especulación, ya que si ésta se pone en marcha buscando la inteligencia del misterio revelado, y a partir del lenguaje que había ya formulado establemente el dogma, lo inédito de la vía agustiniana de la teología trinitaria se constituye en el esfuerzo reflexivo ejercido en la interioridad del espíritu humano. El núcleo de esta especulación es una metafísica del espíritu apoyada en la reflexión sobre la mente del hombre “veamos en nosotros, cuanto podemos, la imagen de Dios” (De Trinitate IX, c.2) y realizada con conciencia de la lejanía noética del Dios trino que buscamos», F. Canals, Historia de la filosofía medieval, p. 58.

499. Id., Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 110.

500. Id., Historia de la filosofía medieval, p. 59.

501. A. Miró, El fonament ontològic de l’experiència estètica en Sant Tomàs d’Aquino, Tesi Doctoral, Universitat de Barcelona (Barcelona 2016), c. 4-6, p.

166-361.

502. «Santo Tomás afirma la existencia de una memoria intelectiva, distinta y superior a la memoria sensitiva, por dos razones. Si hablamos de memoria en sentido amplio, se puede decir que la memoria intelectiva es la facultad de conservar las especies inteligibles, pero sin referencia al pasado, pues ello supone el conocimiento de un objeto singular situado en el tiempo, y el conocimiento de lo particular es propio de la parte sensitiva. Si, en cambio, se habla de memoria en sentido estricto, no como la simple capacidad de conservar las especies, sino también en cuanto conocedora de lo pretérito, hay que distinguir: si lo pretérito es un objeto, no puede decirse que hay memoria intelectual, pues el objeto del intelecto es el ente universal, que es independiente de las determinaciones temporales; en este sentido sólo se puede aceptar la existencia de la memoria sensitiva. Si, en cambio, lo pretérito es el acto de conocimiento, se debe aceptar que existe una memoria intelectiva, aún en este sentido más limitado, pues el intelecto se entiende a sí mismo, y sus actos, aunque estos sean singulares, y por lo tanto circunscriptos temporalmente. De este modo, la memoria espiritual viene rehabilitada no sólo como capacidad retentiva, sino también como facultad de reconocimiento de nuestra identidad. Y no se trata aquí sólo de una identidad construida desde el exterior, de una agrupación o "complejo" de representaciones o de "identificaciones". Estamos aquí al nivel espiritual. El intelecto humano, por su inmaterialidad es transparente a sí mismo, y por lo tanto es capaz de reflexionar perfectamente sobre sí mismo», M. F. Echavarría, «Memoria e identidad según Santo Tomás»: e-aquinas (3/enero 2005) 12-38, p. 20.

503. «Por memoria, no entendemos todavía el acto de recuerdo, sino aquella autoconciencia, constitutiva de la actualidad del espíritu, en la que puede ejercerse el recuerdo como memoria que pone en el presente de la conciencia lo pasado. La memoria de sí mismo, la autoconciencia, la posesión de sí mismo, aquello por lo que cada uno de nosotros se sabe existir, y por lo que es capaz de nombrarse por el pronombre personal "yo", es ella misma radical respecto del recuerdo y de la expectación del futuro», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 110.

504. El texto aplicando esta caracterización a Dios sigue así: «Para Dios, en quien el "Esse" no admite distensión alguna de momentos en pasado, presente y futuro, la "memoria" alcanza la perfecta actualidad de una omnímoda presencia», J. Bofill, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, p. 101.

505. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 111.

506. Id., Historia de la filosofía medieval, p. 59.

507. FCV 6, 332. «Esta experiencia [sensible] es el elemento integrante primario en el ejercicio humano de la memoria del ente en su ser. Por la unidad sustancial del hombre, la presencia del acto a sí mismo no se ejercita sino en la potencia, en el nivel sensible de la conciencia humana, "perteneciente" al alma intelectiva, de las cosas que se ofrecen a la sensibilidad externa. El ente secundum quod habet esse es conocido "por el entendimiento" experimentando el ser que el ente posee como "atmósfera común del yo y de lo otro"», FCV 6, 356.

508. J. Bofill, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, p. 103.

509. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 111.

510. «La voluntad, la facultad de querer, cuyo acto plenario y máximamente perfectivo es el amor interpersonal, en el que el hombre está llamado nada menos que a la correspondencia al amor que Dios le ha tenido, también se origina de la memoria», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 111.

511. J. Bofill, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, p. 103.

512. «Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberae inclinationis; quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit», Tomás de Aquino, De veritate, q. 23, a. 1, in c.

513. F. Canals, Historia de la filosofía medieval, p. 60.

III. La libertad, perfección del ser personal

Después de estudiar en el capítulo primero las tesis principales que en torno a la libertad encontramos explícitamente afirmadas en los mismos escritos de santo Tomás, nos proponemos ahora, tras el estudio en el capítulo segundo de los principios capitales de la metafísica del Aquinate, según la interpretación de la Escuela Tomista de Barcelona, investigar, en este capítulo tercero, el concepto esencial de libertad que a partir de su fundamento ontológico nos permita dar razón de la diversidad de acepciones y conceptos que, en torno a la libertad, encontramos en el mismo Doctor Común.

Para proceder metódicamente estableceremos primero, a modo de preámbulo, algunos presupuestos preconocidos o praecognita[1] que constituyen el punto de partida de la reflexión sobre la libertad. Como nota Canals, estos preconocidos, expresión de unos contenidos y significados presentes en el lenguaje cotidiano, sin embargo, «con anterioridad incluso a haber sido objeto de reflexión o de haberse intentado una penetración y aclaración conceptual de los mismos, se muestran en sí patentes»[2] y dicen, por tanto, razón de principio para cualquier investigación racional[3].

Entre estos preconocidos destacaremos, particularmente, el hecho de la diversidad de sentidos del término «libre» que se constata no sólo en el lenguaje cotidiano, sino incluso en la obra de santo Tomás. A partir de esta diversidad de acepciones trataremos de exponer directamente el concepto de libertad en cuanto tal. Para ello, siguiendo los principios metafísicos de santo Tomás según la Escuela Tomista de Barcelona que expusimos en el capítulo anterior, estableceremos un concepto analógico de «libertad» que nos permita asumir los diferentes grados y acepciones del término según el pensamiento del Aquinate. Así, sobre la base del método analógico según proporcionalidad y atribución de los términos metafísicos, esperamos exponer no sólo la cuestión de la esencia y fundamentos ontológicos de la libertad en cuanto tal, sino también –en la última sección de este capítulo– la de su gradual participación en las diversas

naturalezas de la escala de los seres, especialmente en el hombre, en cuanto libre albedrío.

III.1. Preámbulo: praecognita

III.1.1. Ser «libre» es evidente de suyo

Es un hecho común, entre todos aquellos que han pensado alguna vez sobre la libertad, reconocerla en su carácter fundamental y necesario para todo el orden de la vida humana[4] y cuya negación conlleva el desmoronamiento de toda la ética. En este sentido afirma santo Tomás:

Esta opinión [que la voluntad del hombre se mueve necesariamente a elegir algo] es herética: pues excluye el mérito y el demérito en los actos humanos. Pues no parece que pueda ser meritorio o demeritorio que alguien obre necesariamente de tal modo que no pueda evitarlo. Es también considerada entre las opiniones extrañas a la filosofía: porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. Pues si no hay algo libre en nosotros, sino que por necesidad somos movidos a querer, se excluye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, sobre los que versa la filosofía moral.

Tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posturas extrañas, así como el decir que nada se mueve, lo cual destruye los principios de la ciencia de la naturaleza. Algunos hombres son inducidos a la afirmación de tales posturas por protervia, otros en parte por algunas razones sofísticas, que no pueden resolver[5].

La afirmación de la libertad de la voluntad, a pesar de que para algunos tiene el carácter de un mero –aunque obligado– postulado práctico[6], en santo Tomás no es simplemente un necesario punto de partida para toda ulterior reflexión ético-moral, sino que constituye una auténtica y verdadera constatación de un hecho de experiencia[7]. Lo que en el idealismo trascendental no es sino reconocido como una pura afirmación necesaria para la reflexión moral, pero de la que no podemos metafísicamente afirmar ni negar su verdad[8], para el Aquinate constituye, sin embargo, un verdadero principio, no demostrable, pero evidente por sí mismo, cuya negación supone posicionarse fuera de toda reflexión

filosófica racional. Se trata de una evidencia que brota de la inmediatez del conocimiento experiencial del dominio y posesión de la propia operación a partir de la mismidad del conocimiento de yo[9].Y esto es precisamente lo que, a nuestro juicio, el autor de la Crítica de la razón práctica no supo reconocer en orden a disolver el sofisma en el que la aparente aporía en torno a la libertad le encerraba[10], y que ha llevado a la práctica negación o, cuanto menos, la duda sobre la personal libertad de la voluntad en la mayor parte de los sistemas filosóficos modernos y contemporáneos[11]. Fallidos intentos posteriores, como el de N. Hartmann, a pesar de su profundidad y penetración fenomenológica en la descripción de la percepción y autoconciencia de la libertad de la voluntad[12], no han obtenido mejores resultados en la consideración de la naturaleza de aquel testimonio y evidencia por la cual podemos decir que «ser libre es evidente de suyo».

III.1.2. El hombre singular es el que es libre

La reflexión filosófica sobre la evidencia de la propia libertad de la voluntad de cada hombre, «de este hombre de carne y hueso», ha sido no pocas veces motivo de conclusiones que han derivado sorprendentemente a la negación del libre albedrío del subsistente individual, que constituye la persona:

Nadie se equivocó nunca en cuanto a no percibir que él vive, lo que pertenece al conocimiento por el que alguien conoce qué se obra en su alma; según este conocimiento, el alma se conoce habitualmente por su esencia, pero muchos caen en error acerca del conocimiento de la naturaleza del alma misma en su naturaleza específica[13].

El texto de santo Tomás es una prueba de que, en cuanto a la percepción empírica de la libertad de la voluntad, no hay duda posible ya que «nadie se equivocó nunca en cuanto a no percibir que él vive [y] conoce qué se obra en su alma»[14]. Pero, «dado que muchos caen en error acerca del conocimiento de la naturaleza del alma misma», debemos tomar este conocimiento empírico indudable de la autoconciencia de la libertad de la voluntad como un principio, a modo de prenotando, de tal modo que constituya la respuesta fundamental, a la nuclear pregunta que según N. Berdiaeff se debe plantear para saber quién conoce[15]. Mutatis mutandis debemos sostener, como principio preconocido sobre el que proceder y desarrollar nuestro estudio sobre la libertad en cuanto tal, que la persona singular e individual, es decir, la substancia individual de naturaleza racional, este hombre concreto es el que es libre.

Por tanto, la primacía, a modo de preconocido, por la que decimos que «este hombre es el que es libre» debería constituir, como ha notado I. Berlín[16], siempre una referencia y punto de partida para toda reflexión filosófica. De lo contrario, si no se quiere conceder este praecognitum como principio filosófico, al menos,

por encima de aquellos «extraños resultados» pseudo-filosóficos[17], quedémonos, como sostiene J. Balmes, con el sentido común: «si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad».[18] Si no puedo pensar la libertad, sin dejar de ser libre, renuncio a la filosofía y me quedo con la libertad[19].

III.1.3. «Libre» se dice de muchas maneras

Que «libre» se dice de muchas maneras lo constatan los estudiosos que han recopilado hasta cientos de acepciones para el término en una variedad de modos, tipos, grados y definiciones de toda índole según diversas y múltiples clasificaciones complementarias o contrapuestas entre ellas[20]. Pero al afirmar que «libre se dice de muchas maneras» no tratamos de emular literariamente a Aristóteles en su célebre dicho sobre el ente. Más bien pensamos, con el Estagirita, que la razón de la diversidad de acepciones del término «libre» está estrechamente vinculado con el hecho de que el ente se diga de muchas maneras. Se trata, a nuestro juicio, como dice Canals acerca de la vida: «de una "protopalabra", una palabra de carácter primero y originario, de imposible resolución analítica en determinaciones regionales incluso intracategoriales, y cuyo significado sólo puede ser comprendido en el horizonte objetivo omniabarcante de los conceptos ontológicos trascendentales»[21].

III.1.3.1. Etimología del término «libre»

Etimológicamente el término «libre» procede, en el ámbito de las lenguas latinas (francés libre, italiano libero, portugués livre, inglés liberty –el término es sustantivo, pero el idioma posee, en cambio, el adjetivo germánico free–) del término latino līber, -era, -erum[22] que, a su vez, procede del indogermánico (=indoeuropeo) *leudh-[23] de la que asimismo deriva el equivalente griego «ἐλεύθερος». Ambos términos griego y latino significan al hombre exento de la coacción y obligación que, por el contrario, sujetan al esclavo bajo dominio.[24] En cuanto a la raíz indoeuropea se la suele relacionar con el nombre de una divinidad itálica del crecimiento, Liber[25], porque la raíz significa crecer, aumentar (emporwachsen, hochkommen). Pero el vocablo más próximo, *leudh-ero-, indica algo así como crecido en el pueblo y, por tanto, significa al hombre que dispone de sí mismo, libre, porque no es de los que están sometidos o dominados[26].

En cambio, en las lenguas germánicas el término equivalente a «libre» (inglés free, alemán frei, holandés vrij) parece que procede de la raíz indoeuropea prai-, prei-, pri-, que significa «gern haben, schonen, friedlich-frohe Gesinnung» (estimar, cuidar, disposición amistosa-graciosa) y de la que proceden términos como priio- = «lieb» (amable-, bueno) o priio-tuo- = «das Lieben» (el amar, el amor) y otros de la misma índole como gozo, complacencia, reposo, desear[27].

«Libre», por tanto, parece indicar dos diferentes sentidos según sus diversas raíces. Por una parte la independencia del que no es esclavo y, por otra, la disposición de complacencia, amor o estima. Pero según el DWDS (Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache) el significado de las raíces altogermánica frīhelsī o la anglosajona frēols, entre otras, de la que deriva el término Freiheit (libertad), podrían explicar un poco la unión de ambos sentidos:

Compárense el altogermánico frīhelsī, […] el altoanglosajónico frēols […] que se toman plausiblemente de la “inviolabilidad del cuello” (de un hombre libre en contraste con el no libre). En el ámbito germánico y céltico el desarrollo completo de “amable” [lieb] hasta “libre, independiente” [frei, unabhängig] se explica por la idea de “la pertenencia a aquellos que se estima y aprecia”, es decir a los amigos, los miembros de la tribu (en oposición a los no-libres y presos de guerra ajenos de la tribu)[28].

La idea de «libre», por tanto, parece que probablemente proceda etimológica e históricamente del contexto de diferenciación entre el hombre que pertenece por nacimiento, crecimiento, al propio pueblo y se distingue de aquel que ha sido dominado y sometido. Así pues, el término «libre» designaría la ausencia o privación de sometimiento, esclavitud y coacción, es decir, la independencia del que no es esclavo, sobre la base de aquello que la raíz indoeuropea de las voces germánicas de «libre» significa: a saber, la complacencia y la disposición de estima y amor para con lo propio en que consiste el amor y la amistad. Libres serían los que son amigos entre ellos («los nuestros», «los crecidos entre nosotros») y los demás son sus esclavos, no libres, con los que no hay amistad sino dominio. Esto, salvando la inevitable conjetura hipotética, es lo que aproximadamente parecen indicar las referencias etimológicas del término que hemos podido consultar.

III.1.3.2. La diversidad de significados de «libre» en santo Tomás de Aquino

Como vimos en el primer capítulo, en la misma obra del Aquinate encontramos una serie de acepciones y nombres para desginar tanto el libre albedrío como modos o tipos de libertad. Hallamos, ciertamente, la palabra «libre» (līber, -a, -um), «libertad» (libertas, -atis) o «libre albedrío» (liberum arbitrium) en diversos sentidos y usos que, antes de proceder a explicar en su unidad analógica, debemos exponer de modo sistemático. Por tanto, estas acepciones del término «libre», que en el capítulo inicial hemos consignado, conviene ahora, sin embargo, retomar ordenada y metódicamente para disponernos a encontrar la unidad inteligible analógica de las mismas.

En primer lugar, hay que decir que «libertad» no es sino la sustantivización, por abstracción, del adjetivo «libre». La cualificación de libre aparece, en los escritos de santo Tomas, primariamente en su significación por la que designamos que algo «está liberado» y, por tanto, según el uso etimológico que indica la ausencia del dominio o esclavitud en el doble aspecto que presenta la operación: el ejercicio y la especificación.

Por tanto, en la línea de la especificación, santo Tomás toma el vocablo «libre» primariamente en el sentido de «exento», «indeterminado», respecto de cualquier determinación o especificación objetiva. Por esto, secundum ea a quibus est libertas reconoce que la libertad está indeterminada respecto del objeto, porque puede querer esto o aquello, así como respecto del orden al fin, porque puede querer lo que es recto para el fin, lo bueno, o lo malo que no se ordena al fin[29]. Pero, aunque en la línea de la especificación toma primariamente el vocablo «libre» en el sentido de «exento» o «indeterminado», no ignora, por otra parte, el sentido por el cual «libre» se puede decir secundum terminum ad quem, es decir, según el objeto para lo cual es libre en su elección del bien honesto, útil o deleitable. Según este triple bien, siguiendo a San Bernando, reconoce que puede tomarse el nombre de «libertad de arbitrio», «libertad de consejo» y «libertad de complacencia o beneplácito»[30].

En la línea del ejercicio de la libertad santo Tomás lo aborda también, primariamente, desde la perspectiva de la privación de necesidad o coacción: «la libertad incluye en su razón la negación de la coacción»[31]. Según el grado de la diversa necesidad o coacción respecto de la cual la potencia operativa está exenta establece los diversos grados de libertad en el ejercicio. Por una parte, la libertas a disponentibus, que es libertad respecto de la coacción imperfecta e insuficiente de las disposiciones. Y, por otra parte, la libertas a necessitate, que es la libertad en relación a la coacción perfecta y suficiente de la misma naturaleza de la potencia, también denominada libertas a coactione, libertad de coacción.

La libertad de disposición es según el hábito y el acto y, por tanto, susceptible de aumento y disminución por la mayor o menor perfección de la virtud. Esta libertad puede, a su vez, subdividirse, en primer lugar, en libertas a peccato, según que aquello respecto de lo cual la potencia no está determinada es una disposición coactiva per se, como sucede, por ejemplo, con el vicio pecaminoso; y, en segundo lugar, distingue la libertas a miseria, porque la disposición de la que está libre es coactiva insuficientemente solo per accidens, como es el caso de una malformación o indisposición corporal, física.

En cambio, la libertad de coacción (o de necesidad) se dice per se de la misma naturaleza de la potencia y, por tanto, no aumenta ni disminuye. No puede aumentar o disminuir ya que la coacción perfecta, denominada también «violencia», recae, en realidad, sobre el imperio de las potencias orgánicas por las que se ejecuta el acto libre. Sin embargo, según el grado de perfección de cada naturaleza, puede aumentar o disminuir en cuanto que se encuentra más noblemente participada. Y, en este sentido, decimos que es susceptible de graduación per accidens, según que «se encuentra más noblemente en Dios que en el ángel, y en un ángel que en otro, y en el ángel más que en el hombre»[32]. Por esto, en cuanto sigue a la misma naturaleza y según el grado de la misma es mayor o menor, dicha libertad la denomina santo Tomás, también, libertad natural: «se dice que el hombre perdió el libre albedrío por el pecado, no en

cuanto a la libertad natural, que es de la coacción, sino en cuanto a la libertad de la culpa y la miseria»[33].

A partir de esta clasificación que hemos expuesto, podemos visualizar en el siguiente cuadro esquemático, las acepciones primarias y graduales que, en su doble aspecto de ejercicio y de especificación, santo Tomás distingue en torno a la libertad:

<table>
<tr><th>Ejercicio</th><th colspan="2">Especificación</th></tr>
<tr><td>A) Lib. de disposición</td><td>Coacción imperfecta</td><td>A) Ea a quibus</td></tr>
<tr><td>1) Libertad de pecado</td><td>1) per se</td><td>1) Objeto</td></tr>
<tr><td>2) Libertad de miseria</td><td>2) per accidens</td><td>2) Orden: bien | mal</td></tr>
<tr><td>B) Libertad de coacción</td><td>Coacción perfecta</td><td>B) Ea ad quem</td></tr>
<tr><td>[de necesidad / natural]</td><td></td><td>1) Lib. de arbitrio</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>2) Lib. de consejo</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>3) Lib. de beneplácito</td></tr>
</table>

Nota sobre el concepto de libertad en F. Suárez (1548 – 1617)

Sin ningún afán polémico, sino porque «creemos que nada contribuye tanto a subrayar el verdadero relieve de las ideas como el diálogo entre los grandes autores»[34] añadimos esta nota sobre el concepto de libertad en Francisco Suárez como complemento al discurso de la presente tesis. F. Suárez trata el tema de la libertad en el contexto de las célebres controversias sobe el auxilio de la gracia[35]. Los lugares donde aborda principalmente la cuestión son: el comentario al De anima de Aristóteles (disp. 12, q. 2)[36]; el De actibus humanis (de los comentarios a la Prima secundae de santo Tomás en el tratado 2, sobre lo voluntario e involuntario, la disputa 1ª versa sobre lo voluntario y lo libre comparativamente); el prolegómeno I al tratado De gratia sobre los requisitos para la libertad formal y su uso; y las Disputationes metaphysicae (disp. 19). Para nuestro estudio, de carácter filosófico, nos bastará centrarnos en el último de estos escritos, que representa el de mayor madurez y extensión.

Para el pensador jesuita la libertad se define por oposición a la necesidad de la que «libera». El primer sentido de necesidad, que se opone tanto a lo imposible como a lo que tiene posibilidad de no existir o producirse (lo contingente) y se dice, por tanto, de aquella acción que no puede no existir o producirse, supuestos todos los requisitos para obrar. Por otra parte, se habla de la necesidad que se opone a lo voluntario en un doble sentido: a) lo no-voluntario negativamente, es decir, respecto de todas las cosas carentes de conocimiento; o b) lo no-voluntario contrariamente, es decir, lo que es violento y coaccionado. «De este modo la acción del bruto, si procede del mero apetito, aun cuando sea necesaria en el primer sentido [el de la mera necesidad], no lo es según estos modos posteriores [por oposición negativa y de contrariedad a lo voluntario], por no ser violenta ni puramente natural, sino espontánea»[37].

A estas tres acepciones sobre la necesidad añade un ulterior y cuarto, aunque impropio, sentido del término «necesidad», que es según la servidumbre del pecado, y sobre el que establece el primero de los sentidos de «libertad» que

siguen a los distintos modos de necesidad:

Mas porque “libre” se opone a “necesario”, se dice de casi tantos modos como “necesario” mismo. Pues si se cree que “libre” es derivado del verbo “librar”, de modo que se diga acción libre aquella que está libre de toda necesidad, será libre en todos los sentidos aquella acción que no tenga ninguna de las antedichas necesidades, cosa que apenas se encontrará fuera de la acción divina; aunque se dé también, a su manera, en algunas humanas, sobre todo en las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia. En este sentido se toma a veces “libre” en cuanto excluye no sólo la necesidad propia, sino también la servidumbre, como, en la Sagrada Escritura, los santificados por la gracia o la gloria se dicen peculiarmente libres, a saber, de la servidumbre del pecado[38].

En un segundo sentido, ya con propiedad, se dice libre la acción que sólo excluye la coacción y violencia, pero no la necesidad de la voluntariedad. Por esto se ve obligado a afirmarla en los animales, que antes ha calificado como acción espontánea:

En otro sentido se dice acción libre la que no es coaccionada, sino voluntaria y esta libertad no excluye la primera necesidad, que consiste en la determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia y la coacción; de esta manera es evidentísimo que se dan acciones no necesarias no sólo en los hombres, sino también en los brutos, aunque dichas acciones sean en los hombres tanto más perfectas cuanto más perfecta es en ellos la razón de voluntario. De aquí tomaron ocasión algunos, especialmente los herejes, para decir que las acciones del hombre no son libres por otra razón sino porque son perfectamente voluntarias, de suerte que «libre» sea derivado, no del verbo «librar», sino del verbo libet (agrada)[39].

El tercer sentido del término, el más propio y del que dice tratar en esta disputación 19, es el que se opone a la necesidad primera, la que «consiste en la

determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción»:

En un último sentido, y propísimo, se llama acción libre la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales, como se ha explicado en la sección anterior. Y de esta libertad o no-necesidad tratamos propiamente en la presente cuestión; y en este sentido fue tratada siempre por los filósofos antiguos, pues nunca dudó ninguno, ni pudo dudar, de si los hombres en muchas de sus acciones, obran espontáneamente y moviéndose y aplicándose a la obra por propia voluntad, previo el conocimiento, sino que lo sometido a controversia fue si en este mismo voluntario se mezcla la necesidad y la determinación a una sola cosa[40].

En qué consista esta «libertad» lo definirá más adelante, después de discutir ampliamente si hay mezcla de necesidad y determinación a una sola cosa en lo voluntario. Finalmente, tras una larga argumentación que no vamos a reproducir, concluye afirmando que la libertad excluye la determinación y necesidad de la naturaleza y define, consecuentemente, la libertad como aquella causa que «puestos todos los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar»[41]. A partir de esta definición, principalmente tomada de la indeterminación e indiferencia, concebida desde la inmunidad no sólo de coacción sino de determinación de naturaleza, acusa de equivocidad la identificación que hace Escoto entre el voluntario perfecto y la libertad, así como margina y prescinde del nuclear texto de santo Tomás en la cuestión décima del De potentia:

Puede aducirse aquí la opinión de Escoto, In 1, dist. 2, q. 7, y dist. 10, q. 1, y en Quodl., q. 16, lugares en los que afirma que una potencia sólo puede tener un modo de obrar; por eso, como la voluntad es, por naturaleza, libre en su obrar, no puede tener otro modo de operar en sus actos; y así concluye que la voluntad realiza libremente todos sus actos; hasta el punto de sostener que incluso Dios se ama a sí mismo libremente. Y que el Padre y el Hijo producen libremente (por la misma razón) al Espíritu Santo. Pero en esto no puede haber discusión entre los católicos, a no ser que se dé equivocidad en el término “libertad”. Por tanto, Escoto, en el lugar citado, no entiende lo “libre” en cuanto se opone a lo

necesario, sino en cuanto se opone a “coaccionado” o “no voluntario”. Porque allí declara expresamente (y no hubiera podido negarlo sin herejía) que la procesión del Espíritu Santo es totalmente necesaria, de suerte que implica contradicción el que no se dé, o el que Dios no se ame; pretende, empero, que la necesidad no contradice a la libertad, sino que más bien la consolida y perfecciona; y, a la inversa, que el modo de obrar naturalmente repugna a la voluntad, ya que lo libre y lo natural son modos de obrar no sólo diversos, sino también opuestos.

3. Sin embargo, todo el razonamiento de Escoto se funda en una equivocidad de términos, porque claramente entiende lo «libre» en sentido de lo voluntario perfecto, que sigue al conocimiento intelectual, y sin discusión a veces admite necesidad; por nuestra parte, de buen grado concedemos a Escoto que esta acepción de la palabra libre no es del todo inusitada, pues también la emplea en algunas ocasiones santo Tomás, como es evidente por la cuestión 10 De potentia, a. 2, ad 5, cuando dice que Dios se ama libremente. Nosotros, empero –según observamos en la sección 2–, no entendemos «libre» en este sentido sino en cuanto añade algo a «voluntario»[42].

Por tanto, concluye, que el libre albedrío es más reducido que la voluntad, «porque el libre albedrío incluye necesariamente la voluntad o principio del acto voluntario, […] y añade la libertad, o sea, la indiferencia o poder de no obrar»[43]. Así pues, para Suárez la libertad consiste formalmente en la exención de toda necesidad y, por tanto, en la indeterminación de la voluntad a obrar o no obrar. Es más, según A. Bonet, la doctrina de Suárez sobre la libertad gira fundamentalmente en torno a la fórmula de la «indiferencia activa» y tiene en él su principal exponente:

Suárez no es el creador –el creador es Escoto, aunque no inventase la fórmula–, pero sí el verdadero organizador de la doctrina tocante a la libertad de indiferencia activa. La doctrina de la libertad es en la «Concordia» [de Molina] sólo una noción previa, y ni por su extensión, ni por su profundidad, merece el nombre de teoría. En la concepción suareciana es, en cambio, una cuestión fundamental, «gravissima et latissima», según hemos visto. Los temas fundamentales no son originales; tampoco lo son los principales elementos de las

soluciones especiales, que Suárez encuentra en santo Tomás, en Escoto y en los grandes teólogos de su siglo. Pero él los organiza en torno al principio fundamental de la indiferencia activa[44].

Por otra parte, a nuestro juicio, la aparente clasificación de las diversas acepciones del término «libre» no es sino la diversa amplitud de esta indeterminación o indiferencia respecto de necesidades mayores o menores. Por eso, en realidad, solamente hay libertad en sentido «propísimo» a la que se opone a la necesidad primera y fundamental que trata en la primera sección y, en cambio, la libertad de la necesidad de coacción es idéntica a la misma espontaneidad de los animales. Y, aunque añade que en el hombre «es más perfecta la razón de voluntario», sin embargo, no llega a considerar, en ningún caso, un concepto proporcionalmente análogo de libertad en cuanto grados de perfección de la voluntariedad o según modalidades de ser algo causa sui. Y, en este sentido, no hay una estructuración de grados o niveles de libertad que sean en parte semejantes y en parte distintos a partir de un concepto de libertad común según analogía[45]. Esto se hace patente al referir este concepto de libertad en cuanto indeterminación a Dios. Obligado a despejar en Dios toda imperfección, lo hace no por negación de la indiferencia, sino de la indiferencia que supone composición de diversos actos, pero mantiene el carácter de indiferencia de la libertad divina respecto de los objetos y efectos, pero no respecto de la diversidad de actos:

Nosotros reconocemos que en la criatura hay libertad con indiferencia para varios actos, pero no en Dios. Se responde negando el antecedente, porque la libertad, considerada precisa y absolutamente, no incluye imperfección alguna, ya que puede salvarse admitiendo la indiferencia para los objetos o efectos sin ninguna composición o potencialidad respecto de los diversos actos, y únicamente expresa cierto dominio e independencia con relación a tales cosas u objetos. Y de este modo hay libertad en Dios, puesto que es la libertad por esencia; en cambio, en la criatura existe únicamente por participación, por lo que lleva aneja esa imperfección que incluye la indiferencia para actos diversos, en la cual todo lo que hay de potencialidad y de composición implica imperfección; pero, supuesta esta imperfección, la misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la

criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones[46].

III.2. El concepto analógico de libertad

III.2.1. Punto de partida: libertad de coacción y libre albedrío

La exposición que hemos dado de las diversas acepciones del término «libre» en santo Tomás nos dispone para determinar el concepto análogo de libertad de tal manera que contenga en sí, según los distintos grados y modos de significar, esto diversos sentidos en una unidad conceptual significativa, respetuosa con esta diversidad y, al mismo tiempo, proporcionalmente una.

Advierte Cayetano, en su tratado sobre la analogía de los nombres, que «casi todos los nombres análogos en sentido propio fueron primero unívocos y luego, por extensión, se convirtieron en análogos proporcionalmente comunes tanto a aquellas cosas con respecto de las cuales son unívocos, como a otras, u otra, distintas»[47]. Con el término «libertad» parece que sucedió algo semejante. Lo que inicialmente vimos que significaba etimológicamente el término «libre», es decir, al hombre no esclavizado, no dominado, vino a significar en general lo que no está obligado y, por tanto, se encuentra privado de necesidad. Y así se extendió el concepto de libertad hacia aquello que no es obligado, ni determinado o necesitado por otro.

Probablemente, santo Tomás, desde su concepción metafísica del ente y por influencia de la revelación cristiana tomada sobre todo de san Agustín, sucedió algo parecido: para poder afirmar la libertad en las naturelezas angélicas y, sobre todo, en Dios tuvo que excluir la inclinación al mal de la esencia de la libertad y situar la libertad en cuanto tal en el orden de la perfección del ser y del bien trascendental.

Así pues, en las primeras obras como el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y el De veritate, el Aquinate toma el término «libre» en su sentido etimológicamente primario y fundamental, a saber, en el sentido negativo (según la terminología de I. Berlín), que parece proceder históricamente de la exención

de esclavitud. Este es el sentido que, en el lenguaje ordinario, aparece comúnmente cuando decimos que somos o estamos libres respecto de algo. Pero sería un error pensar que, por tomar como punto de partida el sentido negativo de «libre», en el pensamiento del Aquinate la «libertad» se defina a partir de la simple no coacción e indeterminación indistinta del ejercicio o de la especificación[48].

La presencia del término «libre» secundum terminum ad quem[49], en la misma obra del Comentario a las Sentencias, al tratar la división de san Bernardo, no sólo es indicativa de la insuficiencia de tal interpretación «negativa» de la libertad como mera indeterminación e independencia; sino que, más aún, el mismo significado profundo de la «libertad de coacción» o «libertad natural» se nos presenta en toda su plenitud significativa analógica si atendemos a la sorprendente afirmación del Aquinate por la que sostiene que a esta «libertad natural» le sigue per se y siempre el libre albedrío: «si se considera la libertad en cuanto que es eliminada la coacción perfecta, habrá así libertad de coacción y de necesidad, de la cual ciertamente se sigue per se y siempre el libre albedrío»[50]. Igualmente en el De veritate sostiene: «siempre permanece en el hombre la libertad de coacción, por la cual tiene naturalmente libre albedrío»[51].

En efecto, la afirmación por la cual dice santo Tomás que de la libertad de coacción se sigue per se, naturaliter, el libre albedrío no podría comprenderse correctamente si no atendemos a la totalidad de sus pensamiento.

III.2.1.1. Libertad de coacción

Para comprender adecuadamente el pensamiento completo del Aquinate sobre la libertad, en primer lugar, hay que atender a qué coacción se refiere santo Tomás al tratar de la libertad de coacción, que también denomina «libertad natural» o «libertad de necesidad». Puesto que el mismo Aquinate distingue entre diversos modos de necesidad, que podríamos tomar como término secundum ea a quibus est libertas a necessitate, debemos considerar a cuál de ellos se refiere la libertad de coacción.

«Necesario es lo que no puede no ser», pero, según las distinciones que hace santo Tomás en STh. I, q. 82, la necesidad puede ser de distintas maneras, según proceda de un principio intrínseco o extrínseco. Por un principio intrínseco, sea formal o material, la necesidad es absoluta y se llama necesidad natural. Por el principio extrínseco la necesidad puede ser según la causa final, entonces se trata de una necesidad del fin, o por la causa eficiente, lo cual se denomina necesidad de coacción o violencia[52].

Conforme a estas distinciones, podemos decir, que la «libertad de coacción» se dice de la necesidad o coacción que la violencia impone al agente extrínsecamente en su eficiencia. Por lo cual, afirma el Aquinate: «esta necesidad de coacción es contraria en absoluto a la voluntad, pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de una cosa»[53].

Por tanto, la necesidad absoluta, intrínseca y natural, de cualquier cosa, ya sea el movimiento voluntario o, incluso, el natural de una piedra en caída «libre»[54], no es el término secundum ea a quibus est libertas a necessitate. Sino que, la libertad de coacción se dice respecto de la violencia (necesidad extrínseca de coacción) que un principio exterior al agente puede causar en el ejercicio de cualquier acción u operación.

Cabe preguntarse, entonces, si tanto el hombre como la piedra están «libres» de violencia, ya que ambos están exentos de coacción necesaria en su movimiento voluntario o natural, ¿podemos afirmar de ambos que son libres con «libertad de coacción»? En ese caso, si decimos que de la libertad de coacción brota naturalmente y per se el libre albedrío, entonces, ¿deberíamos afimar alguna suerte de libre albedrío en los animales, los vegetales e incluso los cuerpos inanimados en cuanto que se mueven sin violencia, «libremente», según «libertad de coacción»? Si la libertad de coacción no se dice respecto de la necesidad absoluta e intrínseca de la naturaleza y, además, conlleva per se el libre albedrío, ¿no deberíamos reconocer en el movimiento natural de cualquier viviente, incluso en el mismo apetito natural de cualquier ente, alguna manera de libertad?

Efectivamente, en este sentido algunos autores han tratado la «libertad de coacción», en su dimensión positiva, bajo el nombre de «libertad de espontaneidad»[55]. Pero al identificarla con la necesidad intrínseca de la inclinación natural se ven obligados, por otra parte, a reconocer que la espontaneidad de los vivientes es diferente de la de las sustancias inanimadas y que la libertad de espontaneidad no es efectiva de libre albedrío[56].

En realidad, santo Tomás no trata de la «libertad de espontaneidad»[57] ni sostiene que de la inclinación natural de las sustancias inanimadas se predique la «libertad de coacción». En todo caso habla del apetito natural, contrario a la violencia, que, por otra parte, tampoco debe concebirse como una necesidad intrínseca absoluta, unívocamente concebida, sino análogamente participada en los diversos grados de perfección[58]. Santo Tomás afirma que a la «libertad de coacción» le sigue naturalmente el libre albedrío. Y, además, sostiene que la libertad de coacción se da en las distintas naturalezas, según los grados de perfección, humana, angélica y divina. Está claro, pues, que el Aquinate es consciente que la libertad de coacción, como pura indeterminación respecto de la violencia en el ejercicio de la acción libre, no define propiamente la esencia de libertad.

III.2.1.2. Libre albedrío

Santo Tomás, reconoce que la libertad de coacción se da en diversos grados según los grados de perfección de las distintas naturalezas. Esto pone de manifiesto que toma el término «libertad de coacción» en relación directa al «libre albedrío». Así pues, consideremos el libre albedrío, que sigue a la libertad de coacción, según la nobleza de la naturaleza de los diversos grados de perfección de los entes

III.2.1.2.1. En los cuerpos inanimados

En los cuerpos inanimadas, esto es, no vivientes, no hay lugar para el libre albedrío, «porque no son ellas mismas la causa de su obrar y de su movimiento, sino que son impulsadas a la acción y al movimiento por algo que han recibido de otro»[59]. Por tanto, en las cosas que no se mueven a sí mismas no parece que santo Tomás reconozca la libertad de coacción. Lo que solemos llamar «caída libre» de un cuerpo, designa una traslación local, libre de coacción externa, pero que no es propiamente hablando «libertad natural», porque no se mueve a seipsis aunque posee «algún principio de su movimiento», que santo Tomás suele denominar «apetito natural»:

Algunas otras [cosas] que no se mueven a sí mismas [seipsis] aunque tienen en sí mismas algún principio de su movimiento, como los cuerpos graves y leves, […] aunque el movimiento de ellos siga a algún principio en ellos mismos, a saber, la forma, la cual, ya que la tienen por el generante, según el Filósofo en VIII de la Física, pero (se dice que son movidos) accidentalmente por el que remueve el obstáculo. Y estas cosas se mueven a sí mismas [seipsis] pero no por sí mismas [a seipsis]. Por lo cual tampoco en éstas se encuentra libre albedrío, porque no son causa de obrar o de mover para sí mismas, sino que son obligadas a obrar o a moverse por eso que recibieron de otro[60].

Por tanto, al decir que «son obligadas a obrar o a moverse por eso que recibieron de otro» se excluye, a pesar de estar su apetito natural libre de violencia, que podamos afirmar con propiedad la «libertad de coacción» en los seres inanimados. Esto nos indica ya que el mismo concepto de «libertad de coacción» o «libertad de necesidad» no significa la simple y pura exención e indiferencia de coacción o violencia, como hemos dicho más arriba. De lo contrario de la inmunidad de coacción de los cuerpos inanimados se seguiría una suerte de «libre albedrío». Por esto atribuir la libertad de coacción a los cuerpos inanimados sería un uso impropio del término. Se trata, según A. Millán-Puelles, de un uso metafórico del término «libre», es decir, según analogía de

proporcionalidad extrínseca. Esto nos hace ver que la «libertad de coacción» supone y designa, de alguna manera, un cierta capacidad y perfección para moverse a sí mismo de la que los cuerpos inanimados no participan.

III.2.1.2.2. En los animales

Ascendiendo en la consideración de la escala de los seres santo Tomás reconoce que según que «el Filósofo habla de voluntario en los animales […] en cuanto que se opone a violento»[61], aunque «los animales no tienen, en absoluto, libre albedrío […], se da también en ellos una cierta similitud de libre albedrío, en cuanto que pueden hacer o dejar de hacer una misma cosa conforme a su juicio»[62]. Si a la libertad de coacción le sigue per se el libre albedrío, en cuanto el animal no es coaccionado, debería tener libre albedrío. Porque, en la medida en la que el animal no es violentado, obra según sí mismo y, por esto, sostiene santo Tomás que «existe en ellos una especie de libertad condicionada, pues pueden obrar si juzgan que hay que obrar, o no obrar si no lo juzgan»[63]. Aunque no determinan para sí mismo el fin que les viene impuesto por naturaleza, pueden, no obstante, obrar o no obrar y, en este sentido, es decir en cuanto al ejercicio, decimos que se trata de una semejanza de libertad, o libertad impropiamente dicha, que J. Bofill denomina «un anticipo de libertad a modo de simple espontaneidad»[64].

Los animales irracionales son, así pues, de alguna manera libres por lo menos en el movimiento y la acción, pero no en el juicio libre; sin embargo, los inanimados, que sólo por otros son movidos, ni siquiera poseen acción o movimiento libre[65].

Sin embargo, no se trata más que de una semejanza de libre albedrío impropiamente dicho, porque el animal está determinado a «una misma cosa [unum et idem]» y ni respecto de los medios ni del fin impone él ningún orden: «tampoco los animales irracionales juzgan de su juicio, sino que siguen al juicio puesto en ellos por otro»[66]. Es decir, no se trata de un auténtico libre albedrío, porque tampoco está plenamente libre de coacción, en cuanto que «sigue el juicio puesto en él por otro». Por tanto, una vez más, vemos que la libertad natural o de coacción, a la que sigue per se el libre albedrío, no puede significar unívocamente la mera carencia de violencia. Antes bien, la libertad natural, en

cuanto privación de necesidad o coacción, conlleva la significación de una cierta perfección, ínfimamente participada en el animal, por la que en él brota un sucedáneo o anticipo de libertad y de espontaneidad que no alcanza la razón propia del libre albedrío que sigue a la libertad natural en cuanto tal.

Pero notemos que la «libertad de coacción», en cuanto exención de violencia, santo Tomás la niega, en el caso de los animales, no por la ausencia de la necesidad que impone una acción exterior sino por la misma naturaleza del animal que de alguna manera es recibida de otro e impone cierta «coacción». Precisamente porque, como vimos, la «libertad de coacción» no se refiere a la exención de necesidad intrínseca, santo Tomás argumenta en los seres inanimados y en los animales irracionales, para negarles el libre albedrío, diciendo que «sigue el juicio puesto en ellos por otro» o que «son obligadas a obrar o a moverse por eso que recibieron de otro», refiriéndose a su naturaleza como de algo, en parte, extrínseco[67]. Se entiende aquí, por tanto, que la naturaleza, de alguna manera, se opone a la inmunidad de coacción en tanto que tienen su naturaleza, en cierta manera, extrínsecamente recibida.

Adelantándonos a la cuestión, nos parece que, por carecer de la participación intrínseca e íntima de la propia naturaleza por la que una sustancia, como es el caso de la sustancia intelectual o persona, posee en sí misma la perfección de bondad que la constitituye como fin en sí mismo, el animal se encuentra esencialmente, por su misma naturaleza, ordenado hacia un fin del cual no puede participar intrínsecamente. Y, en este sentido, no se puede decir que el animal goce propiamente de la «libertad de coacción», sino que sufre de cierta coacción y necesidad extrínseca, por la falta de autoposesión de su misma naturaleza.

III.2.1.2.3. En las sustancias intelectuales

Por último, al tratar del libre albedrío en las naturalezas intelectuales, santo Tomás asume una más profunda perspectiva. La libertad ya no se toma desde la exención de coacción y, por tanto, como indeterminación, sino precisamente desde la razón última por la que un sujeto es capaz de moverse a sí mismo, es decir, por la autoposesión del juicio intelectual, según la cual la sustancia intelectual posee «libre albedrío»:

«Libre es lo que es causa de sí». Quien no es causa de sí mismo en el actuar, no es libre actuando. Pero lo que no se mueve u actúa si no es movido por otro no es causa de sí mismo en el actuar. Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente. Y estas cosas son precisamente las que obran deliberadamente, porque en el que se mueve a sí mismo se encuentra parte que mueve y parte movida, y la que mueve es el apetito movido por el entendimiento, la imaginación o los sentidos, a los cuales pertenece deliberar, aunque de entre éstos solamente juzgan libremente los que se mueven a si mismos. Ahora bien, ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su dictamen, cosa propia del entendimiento[68].

De ahí que, propiamente hablando solamente en la naturaleza intelectual, en cuanto que juzga de sí misma según que supra actum suum reflectatur, hay plena libertad de coacción y, por tanto, tal naturaleza posee per se libre albedrío. Solamente el agente que se mueve a sí mismo puede decirse que no es violentado en ningún sentido y está libre (en el sentido de indeterminado) de cualquier coacción, porque su naturaleza se mueve a sí misma en cuanto es reflexiva y juzga su propio juzgar, es decir, su acto vuelve sobre sí mismo porque está presente a sí mismo. Y en esto debe consistir, de alguna manera, lo propio de la libertad: liberum est quod sui causa est.

III.2.1.3. Conclusión

Por tanto, según santo Tomás de Aquino, podemos concluir los siguientes puntos:

La «libertad de coacción» se dice respecto de la coacción perfecta de un principio externo al agente, también denominada violencia o necesidad de coacción. Pero no se dice, propiamente, respecto de la necesidad intrínseca natural.

La «libertad de coacción», toma su significado de la exención de violencia, pero no es un concepto únivoco, ya que se predica en diversas naturalezas (angélica, humana y divina) según los grados de perfección y, por tanto, designa al menos indirectamente cierta capacidad de operación no coaccionada.

Esta capacidad de operación no coaccionada no es el mismo movimiento natural o apetito natural inanimado que brota de los cuerpos naturales.

La capacidad de operación no coaccionada, que indirectamente se designa con la «libertad de coacción» es el libre albedrío que, según santo Tomás, se sigue naturalmente y per se de aquella libertad de necesidad.

La «libertad de coacción», en tanto que concepto negativo de libertad, es insuficiente para definir la libertad en cuanto tal. Por lo cual, el punto de partida adecuado para definir la libertad en cuanto tal, será el del libre albedrío según que «libre es lo que es causa sui».

III.2.2. La noción de causa sui en santo Tomás de Aquino

Si la libertad como indeterminación e inmunidad de coacción no basta para definir la libertad en cuanto tal, la noción de causa sui nos introduce en el sentido más propio del concepto[69]. Santo Tomás de Aquino toma la expresión del capítulo primero de la Metafísica de Aristóteles, en el que trata sobre la finalidad propia que tiene la ciencia filosófica en sí misma como saber supremo:

Un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin[70].

La definición aristotélica de hombre libre, que aparece en este texto, es la que inspira la noción de causa sui en santo Tomás y que, en numerosas ocasiones, cita directamente para tratar de la libertad[71]. Estudios recientes han discutido el valor y sentido de esta afirmación en la recepción de Aristóteles que hizo santo Tomás[72]. Todos coinciden en reconocer que el término «causa sui» no tiene, en ningún caso, el sentido de darse a sí mismo la existencia: «nadie es causa de sí mismo, porque sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible»[73], afirma categóricamente santo Tomás, «pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser»[74], sostiene san Agustín. Sería contradictorio pensar que algo pueda darse a sí mismo el ser. Es por esto, que la noción de causa sui, en santo Tomás, no se refiere al ser sino al obrar del agente:

El significado de causa sui en Tomás está más limitado: lo que es libre hace algo por sí mismo, pero no se hace existir a sí mismo. En efecto, Tomás aclara, en diversas notas explicativas, que ser libre no es ser causa de sí mismo en el ser,

sino ser causa de sí mismo en el actuar: lo libre actúa “desde [out of]” sí mismo (ex se) o “por [from]” sí mismo (a se)[75].

Pero se discute el significado que le da santo Tomás a esta noción de causa sui en el orden de la operación. Para H. Weidemann el significado final que el causa sui tiene en Aristóteles, al traducirlo del ablativo griego al nominativo latino, santo Tomás lo concibe, por un «fecundo malentendido», en sentido eficiente como causa de la propia operación[76]. Sin embargo, como ha notado J. A. Spiering, aunque ciertamente santo Tomás ha tomado, en numerosos pasajes, el término causa sui en nominativo para darle un sentido que no tiene en el texto del Estagirita, no se puede negar que el significado de finalidad aristotélico está también presente en santo Tomás[77]. Por no ser este el objeto de nuestro estudio, no podemos aquí demostrar que efectivamente la noción de causa sui tiene en santo Tomás también un sentido de finalidad. Baste, no obsante, un texto que pone en evidencia la presencia del significado específico de ambos sentidos, final y eficiente, de la noción de causa sui:

Propiamente hablando, es siervo quien no es en sentido propio causa sui, y en cambio es libre quien es causa sui propiamente. Por tanto, hay diferencia entre las operaciones de los siervos y la de los libres, porque el siervo obra por causa de otro, y el libre, sin embargo, obra por causa de sí mismo [causa sui], tanto respecto a la causa final del obrar, como con respecto a la causa de quien mueve [eficiente]. Pues el libre obra por razón de sí [propter se] como por su propio fin [propter finem], y obra por sí [a se] ya que se mueve a obrar por propia voluntad; pero el siervo ni obra por razón de sí, sino por razón del dueño, ni por sí, sino por la voluntad del dueño y con casi cierta coacción[78].

Así pues, podemos concluir, con M. I. Zorroza, que «causa sui no significa exclusivamente una eficiencia (ser causa de sí), ni se trata del ser humano como mero supuesto de esos actos. En los textos que incluyen esta expresión, la noción de causa sui apunta principalmente a la finalidad, que se cumple con la acción; ser causa sui se entiende como ser causa para sí»[79]. El doble significado eficiente y final de esta noción de libertad nos sitúa por tanto, nuevamente, en aquel

presupuesto que tomamos al principio de nuestra investigación y que designamos como duplex volito: «Así como vimos que el término “conocimiento” se desdoblaba según una “duplex cognitio”, también se desdobla el “querer”, según lo refiramos primordialmente al principio o al término de la relación intencional apetitiva»[80]. La libertad, entendida como casua sui, engloba en su significación, en cuanto al ejercicio, la eficiencia del agente y, en cuanto a la especificación, la finalidad objetiva aprehendida. Ambos sentidos de la noción de causa sui, el eficiente del ejercicio y el final de la especificación, constituyen aquel doble aspecto del libre albedrío que deberemos tomar como punto de partida para comprender la libertad en cuanto tal[81].

III.2.3. La doble fase de la libertad en sí: ejercicio y especificación

Hasta ahora hemos visto que la comprensión de la «libertad de coacción» como mera exención de violencia es insuficiente para la definición de la libertad en las naturalezas más perfectas. Pues si a la «libertad de coacción» le sigue naturalmente y per se el libre albedrío, entonces, para dar razón de este es insuficiente concebir la «libertad de coacción» como una pura indeterminación o exención de violencia, ya que, por otra parte, se niega el libre albedrío en los entes inanimados y de los animales irracionales se predica sólo impropiamente. Solamente si pensásemos la «libertad de coacción» unívocamente como simple exención de necesidad exterior, podríamos decir que entre los seres inanimados, los animales irracionales y las sustancias intelectuales corpóreas hay una y la misma «libertad de coacción». Pero santo Tomás no sólo habla de grados de libertad de coacción según los grados de perfección de la naturaleza en general, sino que explícitamente atribuye a los ángeles, seres incorpóreos, en los cuales no puede haber de ningún modo violencia o coacción física, dicha libertad de coacción: «la libertad de coacción se encuentra más noblemente en Dios que en el ángel, y en un ángel más que en otro, y en el ángel más que en el hombre»[82].

Por tanto, el mismo concepto de libertad de coacción, libertad de necesidad o libertad natural, aunque se tome a partir de la exención de necesidad no puede concebirse unívocamente. Más bien debemos admitir que, aun significando primariamente la indeterminación o indiferencia de coacción, de algún modo se dice en relación a algo que constituya propiamente el concepto de libertad en cuanto tal. Por esto, como hemos visto anteriormente, cuando santo Tomás, en otros escritos, quiere pensar en la libertad en cuanto tal, sobre todo, al afirmarla en los seres más perfectos, especialmente en Dios, asume una diversa perspectiva por la que recurre a la definición aristotélica de libertad como causa sui. En esta línea es dónde encontramos el concepto adecuado para concebir análogamente los diversos conceptos significativos que encierra el término «libre».

Debemos, por tanto, considerar la perspectiva del concepto libertad en cuanto causa sui que, en cuanto al ejercicio y a la eficiencia del acto libre, denota dominio y posesión del propio obrar. En esta línea la trata santo Tomás en los vivientes en tanto que se mueven a sí mismos según la perfección de una inclinación racional que llamamos voluntad: «la voluntad es dueña de su acto, y en ella misma está el querer y el no querer. Lo que no ocurriría si no tuviese la potestad de moverse a sí misma a querer»[83].

No obstante, esta potestad o dominio del propio obrar, que se manifiesta en la capacidad de moverse a sí mismo, tiene su raíz, según lo que vimos en el capítulo primero, en «la forma entendida, por la que obra la sustancia intelectual […], en cuanto que él la concibe y en cierto modo la idea [excogitata]»[84]. Porque «solamente se mueven a sí mismas en sus determinaciones aquellas cosas que aprehenden la razón general de bien y conveniencia»[85]. Es decir que, en la línea de la especificación y de la finalidad, el libre albedrío brota del entendimiento que vuelve sobre su acto para juzgar desde «una forma aprehendida superior, que no puede ser otra que la misma razón de bondad y conveniencia, que le permite juzgar acerca de cualquier bien o conveniencia determinados»[86]. Quizás el artículo primero de la cuestión 24 del De veritate se el más claro al respecto:

El hombre, por la virtud de la razón, juzgando de las cosas a realizar, puede también juzgar según su albedrío en cuanto que conoce la razón de fin y de eso que es hacia el fin, y la conformidad y orden de uno a otro. Y por eso, no es solo causa de sí mismo en el mover, sino también en el juzgar. Y por esto, tiene libre albedrío como si se dijese libre juicio respecto de obrar o no obrar[87].

El libre albedrío, tomado desde la noción de causa sui, en la dimensión del ejercicio y la eficiencia, indica dominio y posesión del acto, pero, en la línea de la especificación y la finalidad, en cuanto apunta a la razón de fin, se ordena a la bondad en cuanto tal.

III.2.3.1. La libertad de especificación: causa sui por la inmanecia del fin

Recordemos que la concepción tomista del conocimiento tiene su principio capital, según F. Canals, en la doble fase de la intelección en sí, en cuanto autoconciencia existencial y manifestación del ser. En los vivientes intelectuales esta doble fase se diversifica según una duplex cognitio conforme a la diversa participación entitativa en el ser. El doble aspecto de la intelección admite, por tanto, conforme a los grados de perfección distintos modos de emanación del verbo mental: desde la más absoluta emanación intrínseca hasta su grado más ínfimo, en el cual recibe su principio de algo extrínseco, porque no alcanza a constituir los inteligibles desde la propia autopresencia esencial del entendimiento y requiere, por tanto, ser «informado» por las formas inteligibles de las cosas sensibles. Pero, en cualquier caso, en el grado más ínfima del viviente intelectual el doble conocimiento de uno mismo manifiesta la presencia de esta doble fase de la intelección en sí:

Esto se explica solamente teniendo en cuenta la concepción tomista de lo que es el entendimiento, es decir, la conciencia (que no es en su razón propia sino la subsistencia íntima) y la manifestación del ser, porque notemos que aquello en que hace consistir santo Tomás en este texto la perfección misma de la vida intelectual, es precisamente la aptitud para conocerse a sí mismo: en tanto que el inteligente no recibe el principio de su conocimiento de algo extrínseco, es más perfecto en la vida intelectual y su emanatio propria es más intrínseca, «magis intima intelligenti, et magis unum»[88].

Por lo cual, en tanto que el inteligente no recibe el principio de su conocimiento de algo extrínseco, sino de su misma esencia autoconsciente, la locución de un verbo mental será tanto más íntima hasta el punto de constituir la intelección pura de sí mismo que Aristóteles definió como «νόησις νοήσεως», como vimos al tratar sobre la verdad en el capítulo anterior[89]. Entonces, al descubrir que en el pensamiento del pensamiento, la autopresencia del acto a sí mismo, a modo de perfecta autoconciencia, se comunica y difunde manifestativamente, porque

pertenece a la perfección del entender en cuanto tal, tenemos que concluir la presencia de un concepto o verbo en la misma intelección en sí.

Ahora bien, si queremos comprender, en la línea de la acción y de la libertad, de qué manera se define la duplex volitio en el viviente intelectual a partir de la duplex cognitio, tendremos que atender, en adelante, a aquel automovimiento por el cual se dice que el viviente intelectual es causa sui, esto es, libre, en la línea de la especificación y de la finalidad.

Pero, antes de avanzar en la argumentación, hay que advertir que el movimiento se puede tomar en un doble sentido: a saber, según el sentido propio de movimiento, en cuanto designa el acto imperfecto de cualquier transición de la potencia al acto; o, en sentido general, en cuanto significa la actualidad y comunicación del acto que suele denominarse por el término «operación» y que es acto de lo perfecto, actus perfecti[90].

El viviente puede definirse por ambas acepciones de «movimiento» con tal de que se trate de un movimiento de uno mismo, que es lo que lo distingue de los cuerpos inanimados, no vivientes:

Son propiamente vivientes por moverse a sí mismos con algún tipo de movimiento; bien se tome el movimiento en sentido propio, cuando es denominado acto imperfecto, es decir, en sentido potencial; bien se tome el movimiento en sentido general, cuando es denominado acto perfecto, como cuando al entender y al sentir se les llama moverse, tal como se dice en el III De Anima 5. Así, son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos[91].

Pero como estamos tratando de aquel grado de perfección de vida, en el cual el viviente perfecto comprende en sí toda la actualidad y perfección de ser que

significa el vivir en cuanto tal, tenemos que tomar el automovimiento solamente como operación vital perfecta por la que el viviente perfecto se mueve a sí mismo, es causa sui, y esencialmente libre.

Aunque prescindamos del automovimiento como actus imperfecti y tratemos solamente de la operación perfecta, en la línea de la especificación, debemos mantener igualmente el principio por el cual «omne agens agit propter finem»[92]. Pues, dado que, a todo movimiento, incluso a la operación y acción inmanente del actus perfecti, le corresponde –como acabamos de ver– un término[93], el movimiento de sí mismo perfecto requiere también de un fin o término en su operación.

Ahora bien, en la operación perfecta, aquella que no procede de la indigencia de una bondad y perfección ulterior a la misma actualidad entitativa originaria del agente, el operante actúa ex plenitudine desde su misma comunicatividad y perfectividad. Por lo cual, para que la automoción sea plenamente «de sí mismo» y «por sí mismo», el fin, que designa siempre el bien y la perfección a la que tiende todo movimiento, debe excluir toda extrinsecidad. Así pues, en cuanto el fin significa la perfección última y plenitud terminal del agente, pero el viviente perfecto no carece de ninguna perfección, consecuentemente el fin de toda su operación se encuentra necesariamente en su mismo ser[94]. Así pues, como la propia bondad y perfección constituye su misma plenitud por la que posee en sí mismo la razón de finalidad sin ninguna extrinsecidad, por tanto, según esta íntima posesión del fin, dicho agente se moverá perfectamente desde sí mismo a sí mismo, puesto que no recibirá el fin de otro, sino que su bondad y perfección le constituye a sí mismo como fin propio:

Como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él[95].

En este sentido debe entenderse la definición del Aquinate, tomada de

Aristóteles, según la cual se dice que libre es quod sui causa est. Pues, dado que el fin es la causa de las causas no hay mayor modo de ser causa de sí que la de aquella naturaleza perfecta que no dice razón de perfectibilidad sino de pura perfección y cuya operación, por tanto, es su misma perfección y bondad bajo la razón de fin[96]. Y así, a partir del concepto de libertad como causa sui, en la línea de la especificación, la mas perfecta y plena libertad será la de «la actualidad de un sujeto para quien el fin le es inmanente»[97]. La libertad que significa el ser causa sui, en la línea de la especificación, podría concebirse, según Bofill, simplemente como «inmanencia del fin»[98].

III.2.3.2. La libertad de ejercicio: causa sui como autoposesión donativa

Para comprender la libertad en sí, no bastaría definirla simplemente como «inmanencia del fin». No podría concebirse adecuadamente la libertad en cuanto tal si, respecto lo que hemos tratado hasta ahora en torno al moverse a sí mismo y ser causa sui en cuanto «inmanencia del fin», no atendiésemos a la dimensión de la eficiencia y del ejercicio de la operación y del moverse a sí mismo que también significa la libertad en cuanto causa sui.

Pues, paradójicamente, lo afirmado hasta aquí podría conducir, de algún modo, a la negación nada menos que del movimiento de sí mismo. Porque al decir que el viviente perfecto está constituido en su propio fin y es perfectamente causa de sí mismo a modo de fin, parecería que no habría en él ninguna razón para la operación. Pues no sólo la ausencia de toda potencialidad, sino sobre todo porque la identificación en la misma perfección entitativa entre el agente y el fin, nos podría inducir equivocadamente a la derogación de toda inclinación vital dinámica. Quedaría, al parecer, anulada toda efusividad y comunicación de perfección.

Es decir, que si negamos la doble fase de la intelección en sí, tomando el entender en cuanto tal privado de toda locutividad y reducido a la pura intuición de la autoconciencia objetiva, reducimos la noción de libertad a simple «inmanencia del fin». Así estaríamos en las bases del concepto de libertad del idealismo que, a partir de la noción kantiana de la libertad como postulado práctico de la autonomía de la voluntad en cuanto fin en sí mismo[99], derivó en la yoidad absoluta por la que, en Hegel, «se “afirma” la Persona libre como individuo finito en cuanto se sabe como yo universal abstracto infinito»[100].

Ciertamente, sin el reconocimiento de la anterioridad de la concepción del término de la moción no puede pensarse tampoco auténticamente cómo sea

posible la intención del fin, pues «nadie hace algo queriendo sin antes hablarlo en su corazón»[101]. Es decir, que si prescindimos del carácter locutivo del conocimiento y negamos la doble fase arquetípica de todo conocimiento, por la que la conciencia perfecta de sí se entiende a sí misma en la concepción y dicción de un verbo de sí, no podemos dar razón de la voluntad como inclinación libre:

La palabra mental […] es también por sí misma principio «formal» de la inclinación y ordenación propia del ente viviente intelectual, del subsistente espiritual que es el ente personal. Si negásemos a la naturaleza del conocimiento y de la intelección la expresividad inmanente, formadora de la imagen sensible y del concepto y juicio intelectual, no podríamos atribuir apetito consciente al viviente sensible, ni apetito intelectual o voluntad al ente personal. […]; sin el desdoblamiento intencional expreso, por el que el ente se manifiesta en lo emanado del inteligente en acto, sería constitutivamente imposible la voluntad como inclinación libre[102].

Es decir, sobre la base de un conocimiento puramente experimental –en su fase de autopresencia, pero sin el reconocimiento de su íntima y manifestativa locutividad– no podríamos tampoco fundar ninguna inclinación o moción volitiva: «El conocimiento en su fase puramente experimental no podría producir un apetito "animal" o intelectual, es decir, una voluntad, sino solo una inclinación "per modum naturae"»[103].

Para comprender, pues, en qué consiste este perfecto moverse a sí mismo, no basta con admitir que la propia perfección entitativa del agente constituye en sí y para sí misma su propio fin por la inmanencia de éste. Antes bien, es conveniente profundizar en el fundamento y razón última de dicha automoción que, según santo Tomás, como adelantamos ya en el capítulo anterior, consiste en la autopresencia del acto a sí mismo por la que el viviente emana un verbo interior. Sin este reconocimiento, por una parte, de la anterioridad y prioridad nocional del pensar sobre el querer, y, por otra parte, del carácter locutivo del conocer, concebiríamos inadecuadamente la automoción del viviente perfecto.

Por tanto, el reconocimiento de una duplex cognitio en el hombre concreto singular, la afirmación de la constitutiva locutividad del entender en cuanto tal y de la autopresencia inteligible del acto a sí mismo, no sólo definen la intelección en sí en aquella doble fase, sino que permiten ubicar la libertad en esta misma perfección y actualidad del espíritu pensante de la que emana esta inclinación vital voluntaria y libre. Así lo expresa con precisión F. Canals en este texto:

Reconèixer que «l’entès en l’enteniment és la intenció entesa o paraula mental» produïda per l’acte d’entendre com a emanació vital i íntima de l’esperit pensant, possibilita d’interpretar el realisme metafísic de sant Tomàs com un «realisme pensant» al mateix temps que és el camí per a comprendre la fonamentació de la llibertat de la voluntat com a inclinació de la ment sorgida de la pròpia memòria de l’esperit, suposada l’emanació locutiva de la intel·ligència. No s’hauria d’oblidar que per a sant Tomàs d’Aquino el desconeixement de la paraula subsistent emanada per l’acte diví d’entendre faria impensable la llibertat de l’acte creador, i obligaria a reconèixer el caràcter necessari de l’emanació del múltiple finit a partir d’un fonament diví pel qual el mateix univers hauria de ser reconegut com a necessari i etern[104].

Así pues, de la misma memoria del espíritu, es decir, de la misma mente del espíritu pensante, en cuanto autopresencia del acto, emana, por su misma comunicatividad, un verbo interior al que sigue, como inclinación y tendencia ordenada a esta misma palabra interior o verbo, una operación vital íntima por la que aquel verbo interior es amado. Esta inclinación vital libre, el pondus de la mente del espíritu personal, constituye la voluntad que, como afirma categóricamente santo Tomás, «no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia»[105].

Esta inclinación vital libre procede directamente del alma, presupuesta la inteligencia, porque la misma naturaleza intelectual se ordena a la difusión de su propia bondad y perfección. En efecto, es por la bondad entitativa del subsistente espiritual que comunica su perfección y es, en esta medida, perfectiva. Cuando

santo Tomás afirma reiteradamente que «el bien es difusivo de sí mismo»[106], no sólo asume un principio del neoplatonismo del Pseudo Dionisio[107], sino que lo depura de todo emanatismo y lo concibe desde la causa final: «El bien se dice difusivo a modo de fin, según se dice que el fin mueve al eficiente»[108]. «Puesto que se dice que el bien es difusivo según su razón propia, no debe entenderse la efusión según que significa la razón de causa eficiente, sino según la disposición de la causa final»[109].

El bien es difusivo, por tanto, en cuanto dice razón de fin. Es decir, según su razón propia, que es la respectividad del ente en cuanto apetecible y que explicita, por tanto, la perfectividad del ente según que tiene ser. Y como esta perfectividad constituye la razón de la apetibilidad de lo perfecto, se dice que el bien tiene razón de fin, pues el fin no es sino el término de lo apetecible[110]: «Si bueno es lo perfecto, como deseado en cuanto que todas las cosas apetecen su perfección, con anterioridad fundante el bien primero y fontal ha de ser definido como difusivo de sí mismo»[111].

Así pues, las cosas son apetecibles por la difusividad del bien. La difusividad significa, pues, directamente la perfectividad y comunicatividad de la actualidad del ente[112]. Por lo cual, la inclinación vital del subsistente espiritual brota, de alguna manera, de la difusividad de la propia bondad entitativa del ser personal, es decir, de la misma perfectividad de la propia entidad y actualidad que, en el agente perfecto, constituye para sí mismo su propio fin. «Pero a todo agente finito le compete que, incluso en su acción, tienda a adquirir algo para sí. Pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene obrar por la adquisición de algún fin, sino que intenta sólo comunicar su perfección»[113].

La misma perfección y bondad le es, por tanto, intrísecamente apetecible y constituye su fin y origen de toda la difusividad y comunicatividad. De esta apetibilidad intrínseca o amor sui emana y brota, pues, aquella inclinación libre en la naturaleza intelectual. Por la autopresencia del acto y la radical emanación de un verbo interior el subsistente espiritual encierra en sí toda perfección y contiene en sí toda la razón de ente y, consecuentemente, dice razón de bien

simpliciter y constituye su propio fin. La apetibilidad intrínseca o amor sui, como ha advertido R. Neumann, aunque no es formadora de la apetibilidad de los bienes, como sucede con la inteligibilidad intrínseca que confiere actualidad a los inteligibles potenciales de las cosas[114], es, sin embargo, anterior a cualquier acto de la voluntad y fundante del apetito y del querer:

Si no se diera en el alma un amor original anterior al acto de la voluntad, ésta no se constituiría. La voluntad brota de la esencia de una sustancia que, por cuanto participa del ser en sí, ontológicamente está «vuelta» hacia sí misma y hacia Dios. En esta vuelta sobre sí se enraíza la inclinación a la plenitud de su ser específica del ser personal. Inclinación que como bien señala Canals, «se identifica con la inclinación consciente natural de la voluntad al bien en sí mismo –raíz de la inclinación según el libre albedrío». En este sentido, se debe señalar que respecto a cualquier elección particular, este primer amor se comporta como lo formal: no como constituyendo su objeto, como es el caso del conocer, sino que constituyendo intrínsecamente el dinamismo de la voluntad. En efecto, como precisa el mismo santo Tomás: si «Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar»[115].

«Si, por un imposible, Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar»[116], dice santo Tomás, porque, como sostiene F. Canals, «bien verdadero no puede serlo sino lo que es en sí mismo y absolutamente, con un carácter absoluto, fundante de su apetibilidad para el sujeto que busca, en su posesión, su perfección y felicidad»[117].

Ahora bien, como puso Canals de manifiesto[118], la razón metafísica última de la formación del verbo mental, y, por lo mismo, de la apetibilidad intrínseca, amor sui, de la que brota como de su pondus la libre inclinación volitiva, la constituye aquel principio capital en la metafísica tomista según el cual el ser es acto y perfección y, por su naturaleza, es perfectivo y comunicativo: «es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según que le es posible. Con lo cual todo agente obra según que es en acto. Y obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto»[119]. «El obrar sigue

al ser»[120], porque «obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto»[121]. La autopresencia inteligible es también autoposesión apetitiva (amor sui), presupuesto el verbo interior que constituye su término, de la que emana la vital inclinación libre difusiva de sí, sobre la base de la radical y fundamental comunicatividad y perfectividad del acto.

Así pues, la actualidad del ser personal, autopresente en la línea intelectual, puede definirse, como hace en otro lugar J. Bofill, como «reflexión o autoposesión por vía volitiva»[122]. Con esta definición se completa, de alguna manera, la definición de libertad como «inmanencia del fin», que atiende más a la vertiente especificativa y a la inmanencia o intimidad del fin del término en la acción libre, con la vertiente dinámica del ejercicio de la acción por la que el sujeto se autoposee y «se proyecta en un querer»: «la "libertad" es la Actualidad de un Sujeto para quien el Fin le es inmanente; es decir, en tanto que esta Actualidad se proyecta en un querer»[123] o, lo que es lo mismo, en un amor de sí mismo efusivo de su bondad.

III.2.3.3. Conclusión

La libertad en cuanto tal debe concebirse en el orden del automovimiento perfecto. Esto es, el grado de vida perfecto de aquel agente que en su moverse a sí mismo no actúa para adquirir alguna perfección que no posee, sino que obra para comunicar su propia actualidad y perfección porque el mismo es su propio fin.

Por lo cual, por la perfección y actualidad comunicativa de sí misma del acto, en la línea apetitiva, es decir, en cuanto autoposesión por vía volitiva (en el ejercicio) e inmanencia del fin (en la especificación), la libertad debe concebirse como ordenación íntima e inmanente de la persona a la difusividad del propio bien por el amor o, lo que viene a ser lo mismo, como autoposesión oblativa a modo de donación de sí mismo:

La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal –lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito–, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo[124].

La libertad que Bofill define, desde la especificación del acto libre, como «inmanencia del fin», esto es, «la actualidad de un sujeto para quien el fin le es inmanente; es decir, en tanto que esta actualidad se proyecta en un querer», por otra parte, F. Canals, atendiendo más a la dimensión del ejercicio, la describe como «la inclinación vital por la que el viviente se da a sí mismo».

Por tanto, la doble fase paradigmática de toda libertad se define, en cuanto al ejercicio, por la autoposesión volitiva o apetitiva difusiva de sí misma; pero, en cuanto a la especificación, por la perfecta inmanencia del fin en la perfección y actualidad del agente. En este sentido, para expresar sintéticamente la posesión inmanente de la actualidad y perfección a modo de fin en la autoconciencia intelectual y en la autoposesión volitiva difusiva de sí mismo, intrínsecamente apetitiva, podríamos, tal vez, describir la libertad simplemente como «autoposesión donativa».

III.2.4. El concepto analógico de libertad

Los términos análogos según proporcionalidad poseen «un solo concepto mental imperfecto y tantos perfectos cuantos analogados hay [...] de tal modo que este concepto único que representa perfectamente a un analogado como tal, lo hace de manera imperfecta con los demás»[125]. La determinación de lo que constituye la libertad en cuanto tal nos abre el camino para la declaración del carácter analógico del término y de la variedad de sus sentidos que ya hemos ido recogiendo.

Se trata ahora de ubicarlos en su unidad analógica, según proporcionalidad y atribución, para completar el cuadro conceptual con el que, posteriormente, podremos tratar los diversos grados de libertad en las distintas naturalezas. Esto se hace según la forma que establece Cayetano de división del análogo: «dividiendo su significado en sus analogados a través de los distintos modos en virtud de los cuales los propios analogados reciben, de distinta manera, el concepto proporcional del análogo»[126] en el caso de la proporcionalidad, o «en función de los cuatro géneros de causas, llamando causa ejemplar a la causa formal»[127], en el caso de la atribución.

III.2.4.1. El análogo «libre» según proporcionalidad

Con el término «libre», como hemos visto, significamos, con analogía de proporcionalidad, la autoposesión volitiva por la que, en virtud de su actualidad y perfección, a un agente el fin le es inmanente y se proyecta efusivamente en un querer libre. Según esta inmanencia, los entes que están ordenados a sí mismos como fin, poseen y dominan su propia operación. En esta autoposesión comunicativa, autodonación, consiste formalmente la libertad. Así pues, el agente perfecto, que por su misma actualidad posee la perfección intencional por la que es de alguna manera todas las cosas, tiene una plenitud de perfección que le constituye a sí mismo como perfectivo y se ordena, por tanto, inmanente y difusivamente a sí mismo como a su propio fin. Y, en este sentido, en cuanto es fin para sí mismo es «causa sui» y, por lo mismo, constituye un fin en sí por el cual comunica y dispone efusiva y libremente el orden de perfectividad y donación de su bondad.

Pero al decir que con el término «libre» nombramos según analogía de proporcionalidad esta perfección de estar ordenado inmanentemente a sí mismo como fin, es decir, de ser «causa sui», estamos significando una semejanza de proporciones en las que se realiza esta inmanencia del fin en parte igual y en parte diversa. Por lo cual, según la medida o grado de inmanencia del fin en el agente diversificamos el análogo en sus analogados constituyendo los diversos grados de perfección participada de la libertad en cuanto tal.

Y así, el concepto formal de libertad, la inmanencia del fin o la que podríamos también llamar «suicausalitas» por la que se autoposee cada ente personal, según su actualidad entitativa, es diversamente participada en grados distintos de inmanencia, de tal modo, que constituya distintos modos de poseer íntima e inmanentemente el fin. Pero, en los grados más ínfimos de la naturaleza, en los cuales no puede decirse propiamente que el fin sea inmanente de ninguna manera al agente, se predica el término «libertad» impropiamente y se dice, por tanto, según proporcionalidad extrínseca o metáfora. Así, por ejemplo, en el caso

de los animales de los que, según santo Tomás, debemos reconocer una especie de semejanza de libertad impropiamente dicha. Respecto de los otros grados de vida superiores, de naturaleza intelectual, conforme al grado de inmanecia del fin, estableceremos, en la siguiente sección, los grados de perfección de la libertad en las diversas naturalezas.

En resumen, con el término libertad, según analogía de proporcionalidad, significamos la semejanza de proporciones que encontramos en las diversas naturalezas en cuanto a la inmanencia del fin o autoposesión difusiva. Así pues, aunque en Dios, los ángeles y los hombres, en tanto que seres personales, podemos decir que el fin les es inmanente porque en razón de su naturaleza intelectual poseen en sí, de alguna manera al menos potencial en el orden inteligible, toda la razón de ente, sin embargo, la posesión del fin es diversamente participada en cada una de estas naturalezas. Así pues, la semejanza de proporciones entre la actualidad de un sujeto y su fin, en las diversas naturalezas intelectuales, constituye la unidad de proporcionalidad del nombre análogo «libre».

III.2.4.2. El análogo «libre» según atribución

Los análogos según atribución son aquellos nombres «que poseen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico con respecto al término, aunque diverso según las distintas relaciones que se establecen con este término»[128]. Como vimos, la analogía de atribución presupone, en el ámbito filosófico, la analogía de proporcionalidad por la que alcanzamos la significación del analogado principal, respecto del cual se dicen los demás analogados por atribución[129].

Según el comentarista del Aquinate la analogía de atribución «puede ser cuádruple, en función de los cuatros géneros de causas… [y] sólo el analogado primero puede ser considerado formalmente como tal, ya que los demás analogados se llaman así por denominación extrínseca»[130]. Además, el «término único con el que se establecen las distintas relaciones de los analogados por atribución, es uno no sólo conceptualmente, sino numéricamente»[131] y, como consecuencia, «el analogado entra en la definición de los demás analogados»[132].

Por lo cual, con analogía de atribución, podemos significar las diversas respectividades por las que algo se dice libre en relación al término uno que formalmente significa la libertad en cuanto tal, es decir, la actualidad de un sujeto que se autoposee apetitivamente en cuanto que el fin le es inmanente.

Así, cuando tomamos el término «libre albedrío», para hablar de la indiferencia en la línea de la especificación, o «libertad de coacción», para referir la indeterminación del ejercicio de la libertad por la exención de violencia; o «libertad de pecado», para designar la disposición habitual, estamos, a nuestro juicio, significando diversos modos de respectividad que pueden establecerse en relación a la libertad que constituye el analogado principal y que se define por la «autoposesión donativa».

Así, por ejemplo, dice santo Tomás que en el hombre «querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un signo de libertad»[133]. Igualmente, a nuestro juicio, la «libertad de coacción», que tuvimos ocasión de demostrar que se toma de la exención de coacción externa o violencia, no define la libertad pero la significa de alguna manera. Según Cayetano, los términos análogos por atribución significan con distinción el término predicado, pero confusamente «gran variedad de relaciones que se pueden mantener con ella, como tenerla, significarla, causarla, etcétera»[134]. Aunque significa aquel término con distinción, sin embargo se trata de una predicación extrínseca y denominativa, ya que no se dicen por la semejanza de proporciones en cuanto a la inmanencia del fin, sino de las diversas respectividades a un sólo analogado, etc.

«Libertad de coacción», por tanto, significa extrínsecamente la perfección de la autoposesión y de la suicausalitas, y aunque designa también la indeterminación por la cual, en la línea de la causalidad eficiente, el ejercicio del acto libre se encuentra exento de coacción o violencia, se predica del hombre denominativamente por relación al analogado principal que es perfectamente dueño de sus actos. Así, toda libertad creada es participación de la libertad en cuanto tal. Y, por esto, no se puede entender la libertad del hombre sino en referencia a Dios en quien se da la razón perfecta de libertad en sí. Por lo cual, la libertad del hombre consiste en una participación de la causalidad libre de Dios. «Porque Dios, bien infinito difusivo de sí mismo, por Su Amor “infunde y crea la bondad en las cosas”»[135], el hombre, a semejanza de Dios, no sólo apetece su perfección, sino que es también –participativamente– difusivo de su bondad. Por este motivo, santo Tomás, precisamente cuando quiere probar que la voluntad, en cuanto al ejercicio, no se mueve necesariamente, recurre a Dios como aquel que causa y mueve en el hombre su voluntad a moverse libremente:

Lo primero que mueve a la voluntad y al entendimiento es algo que está por encima de la voluntad y el entendimiento, es decir, Dios; que como mueve todas las cosas según la razón propia de las cosas movidas, como los leves hacia arriba y los graves hacia abajo, mueve también la voluntad según su condición, no por necesidad sino indeterminadamente a muchas cosas. Consta, por tanto, que si se

considera el movimiento de la voluntad en cuanto al ejercicio del acto, no se mueve por necesidad[136].

En la línea de la especificación sucede algo parecido. «Libre albedrío», en cuanto tal, significa también aquella perfección del sujeto que por serle el fin inmanente es dueño de sus actos y obra desde sí mismo difusivamente. El libre albedrío del hombre, por analogía de atribución, se predica del hombre extrínseca y denominativamente, en cuanto participa del libre albedrío divino: «el hombre, que fue hecho a imagen de Dios, participa de cierta libertad, en cuanto es dueño de sus actos por el libre albedrío»[137]. Y, en este sentido, también en la línea de la especificación, por analogía de atribución, el bien absoluto, Dios, es motivo y causa final del libre albedrío del hombre: «si, por un imposible, Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar»[138].

Esto no quita, por una parte, que en la misma analogía de atribución la perfección que se dice del analogado principal propia y formalmente, aunque en el analogado secundario se predica denominativa y extrínsecamente, se pueda decir también materialiter propia y formalmente. Porque, por otra parte, con analogía de proporcionalidad, predicamos propia y formalmente la libertad en el hombre, según una semejanza en parte igual en parte diversa respecto del analogado principal.

Por lo cual, en todos los analogados secundarios de los que se puede predicar la perfección de la libertad del analogado principal, designamos las diversas respectividades con las cuales, por denominación extrínseca, significamos la «inmanencia del fin» o suicausalitas absoluta de Dios que opera en las diversas naturalezas y es participada en parte igual, pero en parte diversa:

No hay nada anterior a Dios y al primer analogado, no tenemos que tratar los análogos cual si fuesen esencias unívocas ejemplares, al modo de las ideas platónicas. El ejemplar supremo de toda vida y de toda libertad, que es el modo propio de la inclinación del viviente espiritual, es Dios mismo. En los entes

creados afirmar la libertad de algo no coaccionado pero impuesto por la naturaleza es contradictorio. En el ser subsistente y omniperfecto, viviente, espiritual e infinito, lo que le conviene naturalmente no le es impuesto por naturaleza. La donación del Amor eterno es el ejemplar de toda libertad[139].

En este sentido, según analogía de atribución, podemos decir, como veremos más adelante[140], que el apetito natural del bien, necesario y libre en Dios, pero necesario y no libre en el hombre, pueda denominarse, como hace J. de santo Tomás, como «libertad eminente» o, en terminología de R. Orlandis, como «superlibertad». Porque aunque no se trata formalmente de lo que en el hombre se puede predicar propiamente como libre, sin embargo, se refiere al fundamento y causa de la libertad. En este sentido, con analogía de atribución, decimos que el apetito del bien absoluto es eminentemente libre, en cuanto que es causa de la libertad formal del hombre.

Atendiendo, por tanto, a este doble uso del concepto analógico de libertad según proporcionalidad y atribución, nos parece que queda justificada la diversidad de acepciones en santo Tomás y las diferentes perspectivas por la que, a veces, emplea el sentido de libertad como indeterminación, pero sin ignorar la referencia a la libertad propiamente que consiste en ser causa sui eficiente y finalmente. Y, así, a partir de este concepto de libertad podemos dar razón de los diversos grados de participación en la perfección de la libertad en cuanto tal. Pues, a partir de la semejanza de proporción que en las diversas naturalezas encontramos en cuanto a la inmanencia del fin y por la que se mueven a sí mismas, podemos establecer los diversos grados de libertad. Incluso, aunque rebasa el objeto de nuestra investigación, nos parece que la comprensión analógica de la libertad y su definición a partir de la suicausalitas, facilita una mejor comprensión de la causalidad divina en el hombre libre[141]. En adelante, consiguientemente, vamos a tratar de los diversos grados de participación de la libertad en cuanto tal, incidiendo particularmente en el modo específico de darse esta perfección y dignidad personal en la naturaleza humana.

III.3. Los grados de libertad

III.3.1. La libertad de Dios

La afirmación, en los escritos de santo Tomás, sobre la existencia de libertad en Dios es indudable y reiterada, pero generalmente circunscrita a la cuestión de si en Dios hay libre albedrío[142]. Al tratarse, por tanto, de la libertad que se refiere a la elección de aquello que es para el fin, el Aquinate se plantea principalmente la cuestión sobre la libertad divina respecto de la creación, que lógicamente para Dios no constituye el fin de su ser. Consecuentemente su argumentación parte, por lo general, de la acepción negativa de la libertad como indeterminación del arbitrio, del juicio electivo, que versa sobre aquello que es para el fin:

Que en Dios se dé libre albedrío esto aparece claro porque Él mismo tiene un fin de su voluntad al que quiere naturalmente, a saber, su bondad, pero las demás cosas las quiere como ordenadas a este fin, las cuales, absolutamente hablando, no las quiere de modo necesario, como se ha mostrado en la precedente cuestión, por el hecho de que su bondad no requiere de esas cosas que se ordenan a ella misma ni a su manifestación, que convenientemente puede realizarse de muchos modos. Por lo cual, le queda el libre juicio para querer esto o aquello, como también se da en nosotros. Y por esto es necesario decir que en Dios se da libre albedrío[143].

La argumentación descansa sobre la conclusión de la cuestión precedente, por la que sostiene que Dios «tiene un fin de su voluntad al que quiere naturalmente, a saber, su bondad [..., de tal modo que] su bondad no requiere de esas cosas que se ordenan a ella misma ni a su manifestación»[144]. La exención de necesidad o libertad de necesidad respecto de las cosas que se ordenan a Dios deriva, por tanto, de que «Dios se quiere a sí mismo como fin»[145].

Pero santo Tomás, está argumentando a partir del concepto de libertad de albedrío que, en el hombre se refiere a aquello que es para el fin. Y lo traslada,

en Dios, a la creación misma que se ordena a la misma bondad difusiva de Dios.

Pero la libertad de Dios no consiste principal ni primariamente en libertad respecto de la creación. Como vimos al tratar de la libertad en sí, ésta no consiste en la indiferencia respecto de los medios, ni siquiera en la indiferencia, en la línea del ejericicio, de obrar o no obrar. El concepto propio de libertad consiste en la actualidad de un sujeto que se autoposse y mueve a sí mismo plenamente como causa sui por la perfecta inmanencia del fin y comunicatividad de su acto. Por lo cual, al más alto grado de actualidad de ser, al Ipsum esse subsistens le pertenece con absoluta propiedad, en sentido pleno y perfectísimo, moverse a sí mismo, sin ser determinado por otro, como causa de sí mismo: «pues, como libre es lo que es causa de sí, según el Filósofo […], a nadie conviene más que a la primera causa, que es Dios»[146].

La libertad de Dios consiste en la más perfecta e íntima autoposesión y autodonación de amor que constituye la más perfecta y suma libertad, ejemplar y causa de toda libertad creada, como sostiene J. Bofill:

En el vértice del ser, en efecto, la actualidad pura del poder y del fin (omnipotencia y suma bondad de Dios) se funden en la suma unidad simplicísima de un único acto puro. Mas este acto, suprema necesidad necesitante, no está, por su parte, necesitado: es igualmente, en consecuencia, suma libertad[147].

Con lo cual, al tratar santo Tomás del apetito volitivo en la naturaleza divina, y sobre todo al explicar la procesión del Espíritu Santo que procede por modo de voluntad, pone claramente de manifiesto que el querer en cuanto tal, el modo propio de la inclinación del viviente espiritual –personal–, en cuanto a su razón propia, e incluso en su más radical apetición del bien, es necesariamente y según su propia naturaleza libre y, consecuentemente, fundamento de toda libertad: «se dice que uno ejecuta una acción libremente, en cuanto la realiza voluntariamente»[148]:

Pues la libertad de la voluntad se opone a la violencia o a la coacción, pero no hay violencia o coacción en que algo se mueva según el orden de su naturaleza, sino más bien en que el movimiento natural sea impedido como se impide a lo pesado caer; por lo cual, la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente.

Así pues, Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente. Y es necesario que se ame tanto cuanto es bueno como tanto se entiende cuanto es. Luego libremente el Espíritu Santo procede del Padre, y sin embargo no posiblemente, sino necesariamente[149].

La inclinación de la naturaleza en Dios es necesaria y libre porque no es una naturaleza recibida, participada. Por esto, F. Canals siguiendo a su maestro R. Orlandis, llamaba al mismo apetito natural del bien en general del hombre «superlibertad», en cuanto participación de la misma inclinación que, en Dios, formalmente constituye la perfección de libertad del ser personal[150]. El hombre posee participativamente a modo de «superlibertad» y como fundamento de su libre albedrío, pero que en Dios constituye formalmente toda la razón de libertad en cuanto tal. Así, tratando de la libertad en el hombre, con terminología semejante, encontramos en Juan de santo Tomás (1589 – 1644), la distinción entre la libertad formal (que el dominico portugués define como «indiferencia activa») y la libertad eminente del voluntario perfecto:

Lo voluntario perfecto no es lo mismo que la libertad formal, ya que puede darse un voluntario perfecto que sea necesario. Sin embargo, dicho voluntario será eminentemente libre, aunque no formalmente. Por lo cual lo voluntario perfecto, eminente o formalmente, siempre es libre; aunque no siempre sea formalmente libre, porque puede ser necesario. – Esta conclusión se pone y se verifica en el amor beatífico, que formalmente es necesario, pero perfectamente voluntario[151].

Como advierte F. Canals, en sintonía con Juan de santo Tomás en quien encontramos un antecedente de la terminología de la «superlibertad», la

necesaria inclinación natural al bien es impuesta por la naturaleza y, aún siendo libertad eminentemente o «superlibertad», no puede considerarse, en el hombre, formalmente libre:

En los entes creados afirmar la libertad de algo no coaccionado pero impuesto por la naturaleza es contradictorio. En el ser subsistente y omniperfecto, viviente, espiritual e infinito, lo que le conviene naturalmente no le es impuesto por naturaleza[152].

Pero, si usamos la terminología de Juan de santo Tomás, deberíamos poder reconocer que, en Dios «a quien lo que tiene naturalmente no le es determinado por otro»[153], lo voluntario perfecto, aunque necesario porque pertenece a su naturaleza, sin embargo, es perfecta y formalmente libre ya que no le es impuesto como si recibiese dicha naturaleza de otro. Por esto, solamente en Dios se puede afirmar, sin contradicción, que «Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente»[154]. La íntima posesión de sí mismo (inmanencia del fin) se difunde por modo de inclinación vital según el orden y difusividad de la autodonación de amor en el Espíritu Santo:

Así pues, Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente. Y es necesario que se ame tanto cuanto es bueno (es decir, infinitamente) como tanto se entiende cuanto es (es decir, el ser inifnito es verdad infinita, identificada con el infinito entender).

Luego libremente el Espíritu Santo procede del Padre, y sin embargo no posiblemente, sino necesariamente. Ni es posible que el Espíritu Santo procediese menor que el Padre, sino que fue necesario que él mismo fuese igual al Padre, como el Hijo, que es el Verbo del Padre. [...]

No sólo en la creación en el tiempo, sino en la vida eterna e íntima de Dios mismo, el Amor efusvio divino se da infinitamente y «con suma liberalidad» y, en el sentido en que santo Tomás lo entiende, «con suma y trascendente libertad», en la espiración del Espíritu santo. [...] El ejemplar supremo de toda

vida y de toda libertad, que es el modo propio de la inclinación del viviente espiritual, es Dios mismo. […] La donación de Amor eterno es el ejemplar de toda libertad[155].

III.3.2. La libertad de los ángeles

La libertad es perfección personal, es decir, propia de aquel ente que subsiste en tal grado de perfección de ser que posee en sí la habitual autopresencia inteligible que se caracteriza como viviente intelectual y capaz de libre autodonación de amor. En el orden estrictamente filosófico la consideración de la libertad en una naturaleza intelectual carente de principio corpóreo, es decir, de una sustancia inmaterial, es posible solamente por analogía a partir del conocimiento de la propia naturaleza humana[156].

De la misma manera, pues, conoce el alma, al conocerse a sí misma, que las substancias separadas «existen», pero no su «esencia», que es entender dichas substancias. Y si conocemos algunas de las substancias separadas porque son intelectuales, bien sea por demostración o bien por la fe, de ninguna de las dos maneras lo conoceríamos si nuestra alma no pudiera conocer por sí misma lo que es el ser intelectual. Por eso es preciso servirse de la ciencia del entendimiento del alma como de un principio para conocer cuanto conocemos de las substancias separadas[157].

Pero la certeza de su realidad y existencia es accesible solamente en virtud de la revelación y, por tanto, creída por fe teologal[158]. Por tanto, también acerca de las sustancias intelectuales, esto es, de los ángeles y demonios, cuya existencia y distinción particular conocemos solamente por la revelación, afirma santo Tomás el libre albedrío[159]. Acerca de ambos, ángeles y demonios, trata el tema de la confirmación del libre albedrío en el bien o el mal respectivamente[160]. Al plantearse dicha cuestión es cuando encuentra la ocasión para exponer el particular modo de participar la perfección de la libertad en la persona angélica. Como ya vimos al presentar los grados de automoción del vivir, en el viviente inteligente que constituye un fin en sí mismo por abarcar intencionalmente la perfección de todo el orden del universo y de sus causas, pueden establecerse aún distintos niveles de participación en esta perfección intelectual. Ahora bien, «en la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se

da de modo más o menos noble, la libertad misma aumenta o disminuye de algún modo»[161]. Con lo cual, antes de tratar de la libertad angélica deberemos establecer cuál sea el modo propio del conocimiento de las sustancias separadas, inmateriales, para poder concluir, a continuación, el particular modo de ser de su libertad.

III.3.2.1. El conocimiento angélico

La ausencia de principio corpóreo constitutivo en cualquier esencia angélica es señal de una perfección intelectual que no requiere de la adquisición de las formas de las cosas sensibles para el conocimiento de la realidad. El ángel no conoce a partir de los sentidos no porque no los posea, sino porque no los necesita. Es decir, su misma perfección esencial es en tal grado verdadera y perfectiva del conocer que por la misma actual inteligibilidad de su propio ser esencial conoce todo lo que puede conocer acerca del ser.

Así pues, es más perfecta la vida intelectual en los ángeles, en los que el entendimiento no alcanza a conocerse a sí mismo a partir de algo exterior, sino que por sí mismo se conoce a sí mismo. Sin embargo, su vida no alcanza a poseer la perfección última: porque, aunque en ellos la "intención entendida" les sea totalmente intrínseca, sin embargo, la misma no es su propia substancia, porque en ellos no es lo mismo el entender y el ser[162].

Con este texto podemos afirmar que la determinación del modo propio del conocimiento angélico se hace, en analogía con nuestro conocimiento, por una doble negación: «por exclusión de todo cuanto en nuestro modo humano de entender es repercusión de la sensibilidad y, en el otro extremo, por no constituir un límite. Seguirá siendo, en otras palabras, no el ipsum esse, sino un habens esse»[163]. En los ángeles, aun siendo inmateriales, no es lo mismo el entender y el ser. Esto significa que su actual inteligibilidad, a pesar de no requerir de la recepción de las formas sensibles para la información por species, sin embargo, en razón de su limitación y finitud entitativa, aún procede de la potencia al acto, pero de tal manera que «las especies por las que los ángeles entienden no son recibidas de las cosas, sino connaturales a ellos»[164].

La intelectualidad angélica ha de ser interpretada como potencial en orden al

conocimiento de lo otro, dado el carácter de referencia infinita a todo ente que define la intelección en cuanto tal; pero esta potencialidad ha de ser definida como una potencialidad siempre actuada por su propio, acto –al modo, como la filosofía de la naturaleza aristotélica se lo atribuía, en lo físico, a la materia incorruptible, poseedora siempre de una propia forma que no podía dejar de poseer–. Así la sustancia inmaterial tiene, en virtud de su propia intrínseca y esencial inteligibilidad, por la que siempre se entiende en acto a sí misma, o lo que es lo mismo, en virtud de su esencialmente actual naturaleza inteligente, por la que es para sí misma esencial inteligible intrínseco, la inherencia de las especies o formas innatas por las que posee siempre el principio de conocimiento de lo otro que sí misma[165].

Si se nos permite la comparación, puede ilustrar tener en cuenta que este modo de conocimiento inmediato de las especies por la connaturalidad objetiva de la autoconciencia, se asemeja a la pretendida intuición intelectual del yo que el cartesianismo y el kantismo quisieron atribuir al hombre[166]. Sin embargo, la comparación es incompleta si tenemos en cuenta que en el modo connatural e intuitivo de la autoconciencia angélica de sí, tal y como la concibe santo Tomás y la interpretan Bofill y Canals, «no excluye la posición objetiva del contenido de esta intuición en un “verbum mentis” que lo refieran al orden absoluto del ser»[167]. Pero ni en el intuicionismo cartesiano, ni en la arquetípica intuición del yo del trascendentalismo kantiano, hay lugar para la locutividad del entender en cuanto tal[168]. Para santo Tomás, no obstante, la locución del verbo mental pertenece a la perfección del conocer en cuanto tal. Y, por este motivo, la naturaleza intelectual de las sustancias separadas, en cuanto emana en sí y desde su propia esencial y objetiva inteligibilidad intrínseca un verbo mental, se posee a sí misma por la intimidad e inmanencia del propio fin de tal modo que «se determina a obrar como quien tiene dominio de su acción»:

La forma entendida, por la que obra la substancia intelectual, procede del mismo entendimiento, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la piensa [excogitat]; como ocurre con la forma artística, que el artista la concibe, la piensa y por ella obra. Luego las substancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción. Por consiguiente, tienen voluntad[169].

III.3.2.2. La libertad angélica: social amigabilidad o soledad egocéntrica

Esta intimidad e inmanencia del fin en el ángel no son perfectas como el viviente que posee en sí mismo toda la razón y actualidad de ser. En el ángel, aunque no proceda por deliberación o raciocinio discursivo, no es lo mismo el entender y el ser y, por tanto, su conocimiento contiene en sí cierta potencialidad. Por consiguiente, aunque el querer del ángel sea principalmente «acto de lo perfecto»[170], incluso en su obrar busca adquirir algo, es decir, intenta su perfección última y final. Por lo cual, como el ángel según su naturaleza angélica es bueno relativamente [secundum quid] y solo por la operación se puede decir que sea absolutamente [simpliciter] bueno, resulta que la inmanencia del fin que constituye su libertad natural es relativa y no absoluta. Por esto, la «superlibertad» de la inclinación o apetito natural de toda criatura racional, según santo Tomás, como no posee en sí mismo e inmutablemente toda la razón universal de bien perfecto, está mezclada de potencialidad y, consecuentemente, no hay libre albedrío creado que no sea defectible:

La naturaleza racional, que está ordenada al bien absoluto por muchas acciones, no puede tener naturalmente acciones que no sean deficientes respecto del bien a no ser que inhiera en ella natural e inmutablemente la razón universal y del bien perfecto. […] Pero cualquier criatura es un bien particular, porque en su naturaleza tiene mezcla de potencia, la cual mezcla de potencia le acaece, sin duda, por el hecho de que es de la nada. Y por esto entre las naturalezas racionales sólo Dios tiene libre albedrío naturalmente impecable y confirmado en el bien[171].

Así pues, la condición de creatura del ángel nos obliga a reconocer el carácter defectible del libre albedrío angélico, ya que no posee en sí toda la razón de perfección y bondad: «el libre albedrío de la criatura no puede ser confirmado naturalmente en el bien por esto, porque en su naturaleza no tiene razón de bien perfecto y absoluto, sino de cierto bien particular»[172]. Pero, por ser una naturaleza espiritual, sus condiciones nos obligan a estudiar en qué sentido

puede ser defectible tal libre albedrío.

Así pues, como en todo libre albedrío creado, participación de la libertad en sí, supone una diversidad e indiferencia respecto de los bienes elegibles, también en el ángel, en cuanto es causa sui en la especificación y en la eficiencia, puede encontrarse indiferente en tres aspectos: a) en cuanto a la diversidad de cosas que se ordenan al fin; b) respecto de la recta ordenación al fin que constituye lo bueno y lo malo; o c) según la diversidad del querer que surge de la propia potencialidad y mutabilidad de la creatura[173].

Ahora bien, la indeterminación que sigue a la mutabilidad de una naturaleza creada afecta al ángel relativamente. Porque la mutación, que puede proceder de una causa extrínseca o intrínseca, según santo Tomás, «cesa en los ángeles después de su primera elección»[174]. Respecto de la causa extrínseca, que consiste en la moción divina de la voluntad, cesa la mutabilidad, por un motivo teológico, pues «no pertenece a la razón de la sabiduría divina que después de ello sea infundida en los demonios alguna gracia por la que se retracten»[175]. En cuanto a la causa intrínseca, la mutabilidad cesa por un motivo distinto al del hombre. El ángel conoce perfectamente por y en su esencia, sin raciocinio, la razón de ente. En ella resuelve todo su conocimiento de la verdad y la manifiesta locutivamente en un verbo interior sin mediación de conocimiento empírico de singulares sensibles ni de silogismos. Consecuentemente, la voluntad angélica sigue al verbo que ella misma concibe y, sin afectación de pasión alguna, elige conforme a su naturaleza intelectual puramente espiritual. Es decir, no hay lugar en la sustancia inmaterial para sufrir la defectibilidad propia del raciocinio o la voluptuosidad pasional del apetito sensitivo en el apetito volitivo. Por lo cual, santo Tomás, siguiendo la tradición bíblica y patrística, para dar razón del pecado de los ángeles que los degradó a la condición demoníaca, reduce la posibilidad de mutación y de potencialidad en relación al orden sobrenatural:

Es verdad que en relación con las cosas sobrenaturales están [los ángeles] en potencia de moverse, dirigiéndose a ellas o apartándose de ellas, por lo que sólo este tipo de mutación puede existir en ellos: de modo que se muevan desde su

naturaleza hacia aquello que está por encima de su naturaleza, dirigiéndose o apartándose de ella[176].

Es decir, como por la perfección del conocimiento angélico no hay posibilidad de error en el entendimiento, parece difícil explicar la causa de la elección del mal, de la defectibilidad en su libre albedrío[177]. La perfección intelectual del ángel obliga a pensar que no hay en él posibilidad de intentar el mal por la elección de medios desordenados, como sucede en el hombre. La defectibilidad angélica debe establecerse, por tanto, estrictamente en el ámbito del orden al fin que, no por un defecto del conocimiento de este orden, sino por la simple no consideración de la regla superior, se introduce una falta o privación de orden debido en la acción[178]. En esto consiste el mal del angél, la privación del orden debido, por causa de una no consideración de una regla.

Ahora bien, como el ángel por su perfección personal trasciende el «orden ontológico sin necesidad de someterse a las condiciones limitativas de la "extraversión" y "exteriorización", etc., que afectan a la conciencia humana»[179], se sitúa en un «mundo rigurosamente "social"; toda "cosa" está eliminada del mismo, para moverse exclusivamente de "tú" a "tú", en un orden absoluto de relaciones interpersonales»[180]. Por lo cual, la regla o norma, no se refiere al orden de las cosas, sino directamente a la misma ordenación de los seres personales a Dios. Por lo cual, la no consideración de la norma, consiste en la no ordenación de la persona angélica a Dios.

Consecuentemente, la defectibilidad del ángel, por no considerar la ordenación de su persona a Dios, queda, pues, reducida a la libre y voluntaria postulación de la propia finitud como perfección última y final del propio ser. De tal modo que, a pesar de la limitación de su naturaleza, se establece, por no tomar a Dios como fin último absoluto, sino a sí misma como último fin. Esto, que supone un desorden en esta debida ordenación social, constituye, por tanto, el arquetipo de todo pecado de soberbia y egocentrismo:

Tomás especifica que el desorden del deseo de los demonios consistió en no someterse a una norma superior: la divina sabiduría, el gobierno divino, la voluntad divina. Este desprecio de la norma divina debe calificarse como orgullo, esto es, «no estar sujeto a un superior cuando la sujeción es debida». El orgullo consiste en codiciar una excelencia singular. Como consecuencia de la soberbia, los demonios pecaron de envidia porque consideraron el bien de otros como un impedimento para su propia excelencia[181].

Sin embargo, en el caso del ángel, la no consideración de una norma superior, solo es posible si suponemos la previa destinación gratuita al orden sobrenatural, la privación del cual, solamente, abre esta posibilidad de defecto en la libertad angélica[182]. Y, por tanto, según santo Tomás, la defectibilidad del libre albedrío angélico queda necesariamente reducida a la posibilidad de la intención desordenada del fin sobrenatural al que está llamado[183]. Santo Tomás, sin afirmar explícitamente que el ángel sea por pura naturaleza indefectible en su libertad, es consciente de que la intención de un fin último indebido, por parte del ángel, solamente es posible en relación a la elevación gratuita al orden sobrenatural, respecto del cual la naturaleza angélica se encuentra totalmente fuera de su alcance[184].

¿Qué era lo que los demonios deseaban desordenadamente? Puesto que todos los ángeles han obtenido su perfección natural desde el primer momento de su creación, poseen la felicidad natural desde el inicio de su existencia (ST Ia.62.1). No podían desear lo que ya poseen en acto, porque el deseo mira hacia los bienes que uno aún no tiene (ST Ia.20.1). Por tanto, solamente podían desear algo respecto de lo cual se hallasen en potencia, i. e., bienes sobrenaturales. Los bienes que exceden los límites de la propia naturaleza solamente pueden ser deseados de manera ordenada si se desean como un don de la gracia (ST Ia.62.2). En consecuencia, el Aquinate explica el pecado angélico de esta manera: el demonio deseaba su felicidad sobrenatural, con noble deseo en cuanto tal, hasta aspirarlo «desordenada e inmoderadamente» (DM 16.2 ad 4), queriendo obtenerlo a través de sus propias capacidades naturales[185].

Ahora bien, en cuanto a la determinación del modo de esta posibilidad de privación del orden sobrenatural, que constituye todo el mal posible en el orden angélico, santo Tomás presenta varias opiniones. Aunque todas ellas convienen, según el Angélico, en que el ángel cayó en pecado por querer ser por sí mismo como Dios, es decir, por un acto de soberbia. Ya sea porque quiso alcanzar por la virtud de su naturaleza sin auxilio divino lo que por éste hubiese recibido o, por el contrario, porque apeteció ser semejante a Dios en cuanto apetecer como fin último «las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural que proviene de la gracia de Dios»[186]. En cualquier caso, nota el Aquinate, «estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en resumen, lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su virtud, lo que es propio de Dios»[187].

Por el contrario, si en lugar de pretender alcanzar el fin último por su propia virtud separado de Dios, la libertad angélica, o cualquier libre albedrío creado, «realiza una unión perfecta, de modo que el mismo Dios sea toda la causa de obrar del libre albedrío, no podrá inclinarse al mal»[188]. Porque en tal caso el fin, la perfección a la que tiende toda creatura, que es la perfección absoluta del ipsum esse de la naturaleza divina[189], al serle completamente inmanente constituiría la razón plena de libertad a la que, ciertamente, no pertenece la pecabilidad o inclinación al mal. Pues, «querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un signo de libertad»[190]. Por esto puede decir J. Bofill que «la dependencia de un querer con respecto a un querer superior legítimo del que recibe, en consecuencia, su ley, es constitutiva y fundamentante, no limitativa de la libertad»[191].

Según esta unión el ángel posee entonces la perfección simpliciter a la que su naturaleza está ordenada y participa así plenamente, según su medida, de la suma libertad divina. Por lo cual, en cuanto la libertad significa aquella autodonación efusiva del agente que posee inmanentemente la bondad y perfección del fin que se despliega en un querer, consecuentemente, la plenitud de libertad del ángel deberá consistir en alguna manera de autodonación y difusividad de amor por la que el ángel desde su íntima e inmanente autoposesión comunica su bondad. Así lo expresa, como posible explicación, J. Bofill:

La efusión resultante no viene ya a satisfacer «indigencia» alguna del tipo de las que condicionan, por razón del cuerpo, la vida espiritual humana: será un «processus perfectus de actu in actum», la alteridad sin disyuntiva en que la libre y absoluta afirmación de uno implica la libre y absoluta afirmación del otro «...sicut seipsum», sin elemento alguno restrictivo, fuera de alcance, por tanto, de la ley de «contrariedad»; en plena sinceridad y fidelidad desinteresadas, por razón de una superior fidelidad a la Verdad[192].

De todo lo dicho se sigue que el libre albedrío, es decir, la particular inmanencia y posesión íntima del fin en el ángel no es absoluta sino relativa y depende, por tanto, de la ordenación al fin último que le impone su naturaleza creada y de la moción divina. Por lo cual, lo que naturalmente el ángel apetece con amor natural hay que afirmar que, diversamente al caso de la naturaleza divina, es recibido y participado en el ángel –como en toda creatura–, pero no de tal manera que se pueda decir que no es de algún modo libre aquello que le es impuesto por naturaleza: «No hay inconveniente en que el ángel esté sometido a la acción de otro, en cuanto que la inclinación natural le ha sido infundida por el autor de su naturaleza. Mas no así que al ser actuado no obre él; pues posee una libre voluntad»[193].

Por esto, dicha inclinación natural, según lo que hemos visto anteriormente, la podríamos calificar también de «superlibertad angélica», porque no constituye un límite al libre albedrío del ángel, sino antes bien, su principio y raíz más radical, pues «el modo natural de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere»[194]. En resumen, como bien sintetiza el Aquinate:

El libre albedrío en el ángel está a medio camino entre el de Dios y el del hombre, precisamente porque el divino es inmóvil antes y después de la elección, el humano es móvil antes y después, pero el angélico es móvil antes, pero no después[195].

III.3.3. La libertad del hombre

El hombre, como sucede con todo ser personal, por la perfección entitativa de su naturaleza intelectual, posee en sí mismo la capacidad de dominio de la propia operación. Es decir, es dueño de sus propios actos y, por tanto, es un ser libre. La libertad del hombre es, sin embargo, una libertad participada a imagen de la libertad divina, que posee la libertad en cuanto tal: «el hombre, que ha sido hecho a imagen de Dios, participa de cierta libertad, en cuanto es dueño de sus actos por el libre albedrío»[196].

Como hemos visto al introducir el tema de la libertad en la naturaleza angélica, la perfección de la libertad en una naturaleza creada se determina por el grado de perfección de su naturaleza intelectual. Por tanto, el grado de actualidad e inteligibilidad intrínseca de un viviente intelectual, por el que dice mayor razón de perfectividad y, por tanto, es en mayor medida manifestativo y declarativo de la verdad del ser, constituye asimismo el grado de inmanencia del fin y de libertad de dicho viviente personal. Por tanto, según la medida y perfección de la naturaleza intelectual del hombre, así será el grado de perfección de libertad de la esencia de la naturaleza humana en general. Por lo cual, antes de tratar sobre la libertad del hombre, debemos exponer brevemente cuál sea el grado y nivel de perfección cognoscitiva que especifica al hombre en su particular naturaleza intelectiva.

III.3.3.1. El conocimiento humano

El conocimiento, que en cuanto tal consiste en la difusiva perfectividad manifestativa del ser, es participado también en diversos grados según la actualidad y perfección de cada viviente cognoscente. Entre los diversos grados de vivientes intelectuales, el hombre ocupa el ínfimo escalón y su lugar es «como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo»[197]. Precisamente porque su entendimiento se halla como pura potencia en el orden de lo inteligible, requiere de los sentidos que, por la posesión de este constitutivo principio corpóreo, le otorgan la posibilidad de recibir las formas de las otras cosas y ascender así al conocimiento de la verdad del ente:

El alma intelectiva, como se ha dicho antes, tiene el ínfimo grado según el orden de la naturaleza entre las sustancias intelectuales, en tanto que no tiene naturalmente impresa en sí misma la noticia de la verdad, como los ángeles; sino que es necesario que la recoja de las cosas visibles por la vía de los sentidos[198].

La actualidad inteligible de la esencia del hombre no alcanza el grado de intelectualidad que, por el contrario, al ángel le permite entender las especies de las cosas por la misma autopresencia de la mente angélica en su ser inteligible. Por esto, en el hombre el conocimiento acerca de la propia alma, según santo Tomás –en un pasaje fundamental para la metafísica del conocimiento humano–, se desdobla según un doble conocimiento:

Acerca del alma puede tenerse un doble conocimiento por cada uno, como dice san Agustín en De Trinitate IX. Uno por el que se conoce sólo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; y otro por el que se conoce el alma en cuanto aquello que es común a todas las almas. El conocimiento que se tiene comúnmente sobre toda alma es aquel por el que conocemos su naturaleza; el conocimiento que alguien tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es el

conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo; por lo cual, por este conocimiento se sabe que el alma existe, así como alguien percibe que tiene alma, y, por el otro, se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes propios[199].

Se trata, por una parte y en términos de F. Canals, del conocimiento empírico existencial y, por otra parte, del conocimiento aprehensivo objetivo que acerca del alma puede tener cada hombre concreto. El primero es inmediato, incomunicable y consiste en la misma autopresencia del alma subsistente en sí en una naturaleza intelectual. El segundo es el conocimiento esencial y objetivo que se resuelve en los primeros principios:

La intelección objetiva, una vez ha sido alcanzada, presenta sus contenidos como dotados de coherencia esencial y necesaria, y así los conceptos que por ella se elaboran fundan juicios absolutos cuya evidencia se resuelve en la de los primeros principios. […]

El conocimiento que cada uno tiene de su alma en cuanto que posee en sí el ser no puede, en cambio, ser resuelto en los primeros principios, no constituye una verdad inconmutable y es de suyo y constitutivamente inepto para ser «demostrado» o «entendido»[200].

No podemos tratar aquí de todas las implicaciones y consecuencias que se siguen de la comprensión auténtica y profunda de este texto. Pero, para nuestro cometido, bastará hacer notar que, en el hombre, debido a su potencialidad, esta duplex cognitio de anima es signo del desdoblamiento entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido que sufre la participación finita de la íntima e inmanente doble fase de la intelección en sí o del entender en cuanto tal. Por consiguiente, la potencialidad de la naturaleza humana en el orden de lo inteligible proyecta al hombre hacia la necesidad de un proceso de actualización y perfeccionamiento de su entendimiento por el discurso y el raciocinio de su propio pensamiento. Ahora bien, todo el esfuerzo de pensamiento y raciocinio del hombre, cuyo punto de partida está en la quiddidad de las cosas naturales y sensibles, brota, sin embargo, de «la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles»[201]. Así resume F. Canals esta doble polaridad del conocimiento

humano:

En la actividad que precede al existir en acto en nuestro entendimiento las semejanzas inteligibles impresas de las cosas sensibles, se ha de reconocer como verdadero que nuestra alma recibe el conocimiento de forma parcialmente extrínseca a partir de las cosas materiales que actúan sobre los órganos de los sentidos. Pero hay que afirmar que es el alma misma la que forma en sí las especies inteligibles de las cosas, y que la facultad intelectual no juzga de la verdad por inteligibles que estén fuera de sí misma, sino por su propia luz connatural por la que es iluminadora de las imágenes sensibles[202].

Así pues, aunque el principio del conocimiento humano procede de los sentidos, sin embargo «no es necesario que todo lo que el hombre conoce sea sometido a los sentidos o se conozca inmediatamente por un efecto sensible, pues el entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos»[203]. Es más, este conocimiento, que «no cae bajo los sentidos», no es otra cosa que la actualidad y perfección entitativa del ser inmaterial del alma humana que le hace «radicalmente capaz en disposición habitual para aquella autopresencia en su ser que santo Tomás definía como la subsistencia de la cosa en sí misma: “volver a su esencia no es otra cosa que subsistir en sí misma”»[204]. Por tanto, en la ontología del conocimiento del Aquinate, «el alma es la razón de la cognoscibilidad para las otras cosas, no como medio de conocimiento, sino en cuanto por un acto del alma son hechas inteligibles las cosas materiales»[205].

En efecto, es por la misma actualidad de la mente que, en aquella percepción empírica del alma de sí misma según que tiene ser, el hombre es capaz de iluminar las especies, manifestar en un verbo mental y decir el concepto de lo que las cosas son según su esencia. Lo que significa que «la verdad del entendimiento mismo […] es originaria respecto de la verdad manifestativa y declarativa de lo entendido»[206], como anteriormente vimos en el capítulo segundo en el epígrafe sobre la verdad.

Así pues, el hombre, a pesar de su pura potencialidad respecto de los inteligibles, en cuanto «el alma forma en sí las semejanzas de las cosas»[207] posee aquella perfección intencional por la que abarca todo el orden del universo y sus causas. Por la cual, puede decir el Aquinate que «en la creatura racional aparecen muchas acciones para las cuales no basta la inclinación de la especie»[208] y, por tanto, el hombre obra libremente con dominio de sus propios actos.

III.3.3.2. Libertad y libre albedrío en el hombre

La apertura del hombre al ente trascendental por la perfección intencional de su naturaleza intelectual le hace capaz de la posesión y manifestación de todo ente, del ente en cuanto tal. La apertura intencional al ente en cuanto tal y, por tanto, al bien infinito está en la base de la decidida afirmación que hace santo Tomás de Aquino, como vimos en el primer capítulo, sobre la libertad de la voluntad del hombre por el libre albedrío: «natural al hombre es tener libre albedrío»[209].

«El hombre se constituye en dueño de sí mismo por el libre albedrío»[210], pero se trata de una libertad, como sucede en el ángel, relativa y limitada, porque consiste en una participación de la perfección de la suma libertad de Dios:

Aunque el hombre sea dueño de sus propios actos por la voluntad y el libre albedrío, sin embargo, no es dueño de sus potencias naturales. Y por esto, aunque sea libre para querer o no querer algo, sin embargo, al querer no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere o elige[211].

Por tanto, por el libre albedrío, que presupone la naturaleza y la potencia cognoscitiva[212], el hombre es dueño de sí mismo. Pero no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere, porque su querer está cruzado de pontecialidad y no posee su perfección absoluta, la plenitud del fin, más que de modo germinal en cuanto que por la autopresencia de la mente a sí misma ya es de alguna manera (en potencia inteligible) todas las cosas.

Así pues, debido a la pura potencialidad del entendimiento humano en el orden de lo inteligible, el hombre posee de alguna manera, en potencia inteligible por

la actualidad entitativa del alma, todas las perfecciones que encierra en si la razón de ente. Y, por esto, el hombre encuentra su último fin en la contemplación de Dios (como posesión inteligible actual), en cuanto sumo bien y perfectivo de toda naturaleza.

Asimismo, en el orden de línea apetitiva respecto de la perfectividad del ente, el hombre se encuentra, también en estado potencial. El hombre, en la perfección entitativa de su ser, por poseer en sí la capacidad de ser todas las cosas inteligiblemente, ya es, de alguna manera, un fin en sí mismo. Pero lo es secundum quid, porque no es simpliciter bueno. Para alcanzar toda la perfección de la que es capaz en virtud de su destinación entitativa, requiere de la operación perfecta que, por la posesión inteligible de Dios, a semejanza del sumo bien, sea asimismo difusivo de sí, comunicativo de su ser y perfectivo de toda naturaleza. Es decir, que la perfección del hombre solamente puede consumarse plenamente por el dinamismo de la operación humana en cuanto que posee a Dios, sumo bien, y participa de su bondad difusiva.

El dinamismo en el que se alcanza esta operación perfecta, lo expone santo Tomás detalladamente –especialmente en la Ia-IIae pars de la Summa theologica– cuando describe la diversidad de actos en el hombre, en los que entendimiento y voluntad interactúan mutuamente, para alcanzar la consecución del fin a que tiende toda su acción voluntaria: fruición (q. 11), intención (q. 12), elección (q. 13), deliberación (q. 14), consentimiento (q. 15), uso (q. 16) e imperio (q. 17)[213]. Este dinamismo, que en nuestro estudio no vamos a tratar detalladamente por exceder el objeto de nuestra investigación, está orientado a la adquisición de la perfección última, es decir, a la bondad simpliciter por la plena inmanencia del fin último, la perfección de la libertad, por las elecciones que el hombre determina realizar.

La vida humana consiste, por tanto, en una serie progresiva de elecciones por las que el hombre con su entendimiento y voluntad se ordena, no sin cierta «extraversión» y «exteriorización» respecto de las cosas –de la que carece el ángel–, hacia el fin que intenta. Así pues, la elección, por el último juico

práctico, es el núcleo y «una de las partes más difíciles de la ética»[214]. En efecto, en la elección se pone en juego de modo definitorio el orden que el hombre impone y, por tanto, por el que se orienta deliberadamente hacia un fin último. Por este motivo, algunos autores, para no comprometer la libertad del hombre en su aspecto de autodeterminación o suicausalitas, quisieron subrayar la libertad poniendo el fin bajo la elección. En este sentido algunos tomistas hablan de una elección del fin último concreto[215].

Sin embargo, santo Tomás sostiene resueltamente que no hay elección del fin último[216], sino elecciones de aquello que, en definitiva, es para el último fin y para la consecución de lo que se «intenta», es decir, el fin[217]. Por tanto, el desenvolvimiento de la libertad del hombre se ejerce en el ámbito de la elección: «el poder del libre albedrío es acerca de las cosas que caen bajo la elección»[218] por el que se intenta y posee el fin respecto del que se ordenan aquellas cosas elegidas para tal fin. De ahí que la elección constituya el acto propio del libre albedrío y, desde Aristóteles, se describa simultáneamente como «apetito intelectivo» o «intelecto apetitivo» por la unidad de entendimiento y voluntad que el libre albedrío requiere y presupone[219].

La libertad de la voluntad que constituye el libre albedrío, cuyo acto en el hombre consiste en la elección de aquello que es para el fin, se puede considerar, según el Aquinate, de tres modos: «en cuanto al acto –en cuanto que puede querer o no querer–, en cuanto al objeto –en cuanto que puede querer esto o aquello, incluso sus opuestos–, y en cuanto al orden al fin –en cuanto que puede querer el bien o el mal–»[220].

El tercer modo de considerar la libertad del hombre, como vimos acerca del ángel, le pertenece por la defectibilidad de la libertad creada ante la posibilidad de error en la aprehensión y comparación de lo que es para el fin[221].

En cambio, de los dos primeros modos de indiferencia en la «libertad de ejercicio» y en la «libertad de especificación», explica santo Tomás la razón y

conveniencia de esta indeterminación de la especificación precisamente por la inmanencia del fin que le hace indiferente a los medios y vías para acceder a él[222]. En cambio, respecto del acto la indeterminación procede directamente de que el viviente se mueve a sí mismo[223].

Ahora bien, aunque en el hombre la libertad de especificación y de ejercicio se encuentren, respectivamente, indeterminadas acerca de los medios y del mismo acto, sin embargo esto no pertenece a la perfección de la libertad en sí. La indeterminación respecto de las cosas inferiores, que son medios del fin, es perfección del libre albedrío, pero la indeterminación del libre albedrío respecto de aquello que le es superior no es perfección de la libertad, sino carencia y limitación que no pertenece a su esencia: «sí es perfección, en efecto, que no se encuentre determinada, sino libre, con respecto a los bienes inferiores, es imperfección, en cambio, que esté indeterminada en su ordenación a Dios»[224].

La perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que le es superior. Por lo tanto, el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que le son inferiores, aunque lo sería si permaneciera indeterminado respecto a lo que está por encima de él[225].

Incluso la misma libertad de ejercicio, tal y como argumenta santo Tomás en la cuestión disputada sobre el mal, requiere para su misma perfección y actualidad la moción de Dios que le inclina a moverse a sí mismo indeterminadamente respecto del ejercicio del acto:

Lo primero que mueve a la voluntad y al entendimiento es algo que está por encima de la voluntad y el entendimiento, es decir, Dios; que como mueve todas las cosas según la razón propia de las cosas movidas, […] mueve también a la voluntad según su condición, no por necesidad sino indeterminadamente a muchas cosas[226].

Por lo cual queda claro que, en general, la finitud y limitación de la libertad del hombre, de su participación en aquella perfección divina que consiste en ser causa de sí mismo y de poseer íntima e inmanentemente el fin, es decir, la propia y plena perfección de ser, se realiza en el hombre de un modo limitado y dependiente de Dios. Pues es Dios mismo la razón y la causa de la libertad del hombre, o sea, quien le capacita para causar con la perfección altísima de la causalidad libre:

El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser[227].

III.3.3.3. El hombre virtuoso, plenitud de libertad

La insistencia en definir la libertad del hombre por la indeterminación propia del libre albedrío respecto de las cosas inferiores, o por su misma indeterminación en cuanto al ejercicio del acto, no facilitan la comprensión de la posibilidad del aumento y perfeccionamiento de la libertad del hombre. Por esto nos parece que la presentación, a veces, de la libertad del hombre en diversos planos u órdenes (ontológico, psicológico y moral) no recoge auténticamente el pensamiento de santo Tomás de Aquino sobre la libertad del hombre, porque tiende a definirla, por la indeterminación que resulta de la respectividad a la inmanencia del fin, y no integra adecuadamente la libertad de disposición que comprende lo que a veces se denomina «libertad moral». Porque al tratarse de una mayor determinación al bien, parecería, por tanto, que implica cierta «pérdida» de mutabilidad e indiferencia del libre albedrío[228].

Por esto, como hemos advertido anteriormente, la libertad del hombre no se puede reducir, como hace notar F. Canals, «en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo». La libertad, como expone L. Clavell, consiste en la autodonación por amor[229]:

Si la libertad es autodirigirse hacia el bien, entregándose a Dios y a los otros, entonces desviarse de este amar significa perder la libertad. Libres es aquel que sabe amar con un amor de benevolencia. Libertad es donación, poner algo nuevo y positivo para las personas. Así como Dios es Señor dándose por amor, también la persona creada demuestra su dominio participado dando. Más se ama, más libre uno se hace. Por esto los santos son las personas más libres, tienen una mayor capacidad de donación, de iniciativa, una espontaneidad creativa, una libertad de espíritu que va más allá de los esquemas habituales. Su autodeterminación hacia el bien en sí, hacia Dios y las otras personas, ha adquirido una gran estabilidad en el amor muy lejana de la libertad entendida

como indiferencia[230].

Efectivamente, esta estabilidad en el amor, la perfección en la autodonación, que es en lo que –como se ha visto– constituye la libertad en cuanto tal, se alcanza por la actualización del acto primero, la perfección entitativa del hombre en su naturaleza intelectual, según la actualidad de la operación perfecta o «acto segundo» que supone la posesión plena y perfecta del fin, es decir, del sumo bien del hombre[231].

La posesión de esta perfección, dada la potencialidad de la naturaleza intelectual del hombre que conlleva el progreso y actualización del entendimiento por el raciocinio y la deducción, aunque el verbo conocido brote ya por la actualidad «de la "invisceración" de lo conocido en el cognoscente»[232], requiere, sin embargo, el perfeccionamiento de unos hábitos operativos que refuercen y perfeccionen aquella «invisceración». De esta manera el hábito perfecciona la naturaleza intelectual por el enraizamiento estable y permanente de la posesión de la perfección final a la que la naturaleza del entendimiento se ordena. Con lo cual, los hábitos operativos que perfeccionan la potencia cognoscitiva del hombre, las denominadas virtudes intelectuales[233], realizan «la disposición última de la potencia para enunciar de modo perfecto la palabra humana perfecta en cada una de aquellas direcciones, distribuidas según la triple dimensión de lo artístico-técnico, lo práctico y lo teorético»[234].

El arte, la prudencia, la inteligencia, la ciencia y la sabiduría son las cinco virtudes intelectuales que abarcan estos tres ámbitos de la actividad del entendimiento en su vertiente especulativa y práctica. En el ámbito del entendimiento práctico, la distinción entre lo «agible» y lo «factible», respectivamente objeto de la prudencia y del arte o técnica, se establece porque «lo "formal" en esta distinción consiste en que la perfección de lo agible constituye la perfección del hombre en cuanto tal, como ordenación de su vida al fin último, mientras que la perfección de lo factible no consiste en el bien del hombre, sino en el bien de lo causado por el hombre de modo racional»[235].

Un lugar central, por tanto, para la perfección de la libertad en el hombre lo ocupa la prudencia, porque consiste en el hábito electivo que dispone para su operación perfecta al libre albedrío, cuyo acto es la elección. La prudencia, como advierte F. Canals, recibe, por una parte, de la sabiduría su norma y orientación porque «importa cierta rectitud del juicio según razones divinas; […] de un modo, según el recto uso de la razón; de otro modo, por cierta connaturalidad respecto a aquello sobre lo que hay que juzgar»[236], Y por ello requiere, por otra parte, de la connaturalidad en la aprehensión de los fines naturales de la sindéresis –hábito connatural de los primeros principios prácticos– sin los cuales no podría ordenar la vida[237].

Ahora bien, esta connaturalidad para juzgar rectamente solamente se puede dar por la recta disposición del apetito y de la voluntad conforme al apetito natural del fin. Esta disposición no es otra cosa que los hábitos operativos buenos que llamamos virtudes morales. Se trata de la fortaleza y la templaza, por una parte, para disponer adecuadamente al apetito irascible y concupiscible, Y, por otra parte, de la justicia, precisamente para dar a cada uno lo debido[238], Con lo cual, la inclinación consciente natural de la voluntad del hombre al bien[239], que constituye el fundamento y la raíz de la libertad del hombre a modo de libertad eminente o «superlibertad», y «por el que se inserta el juicio práctico, sobre que el bien debe ser buscado en el obrar humano, en el juicio contemplativo sobre el bien en sí mismo como ente perfecto»[240], requiere de una habitual perfección que ordene rectamente y vigorice dispositivamente a la connaturalidad con el bien último y absoluto del hombre.

Ahora bien, este conocimiento «por connaturalidad», por el que un hombre virtuoso juzga sobre lo que a la virtud se refiere con una certeza no alcanzable en el ordinario conocimiento conceptual humano, sólo podemos atribuirlo al hombre, en la línea del saber contemplativo, desde una inserción, por el amor, en el orden al bien divino, en la que el propio amor actúa en la constitución del objeto contemplado en cuanto tal, y que santo Tomás de Aquino refiere únicamente, […] a la conciencia experimental de la presencia del impulso divino del amor teologal, que le hace apto, no ya para «conocer» conceptualmente, sino para experimentar íntimamente a Dios en sí mismo[241].

Así pues, en el estado actual del hombre, la perfección de la libertad requiere del orden del amor divino, es decir, de la amistad con Dios, para la plenitud de su libertad por la que el hombre se entrega enteramente y se ofrece desde la perfecta e inmanente posesión de sí mismo. La plena libertad del hombre, que constituye asimismo su perfecta felicidad[242], consiste en la íntima ordenación a la difusividad y comunicación de la propia vida que conforma la amistad con Dios y con los hombres[243].

Para la libertad nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes, y no dejéis que vuelvan a someteros a yugos de la esclavitud. […] Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; ahora bien, no utilicéis la libertad como estímulo para la carne; al contrario, sed esclavos unos de otros por amor. Porque toda la Ley se cumple en una sola frase, que es: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5, 1.13-18).

III.3.4. La pseudo-libertad del animal

La «libertad» en el animal, como vimos en los mismos escritos de santo Tomás, es solamente una «semejanza de libertad». Se trata, por tanto, de un uso impropio del término que no significa formalmente la inmanencia del fin ni respectividad alguna que pueda establecerse en el animal en cuanto al dominio de sus actos. Ahora bien, por aquella limitada capacidad de moverse a sí mismo del viviente animal puede establecerse una extrínseca semejanza de proporción en cuanto al moverse a sí mismo. Aunque el conocimiento animal no alcance la razón de fin en cuanto tal para moverse a sí mismo como para quien el fin le es inmanente, sin embargo, posee cierta razón de fin en su obrar aunque no lo conozca bajo la razón de fin en sí.

En efecto, aún en las formas más perfectas de vida animal que poseen la capacidad sensible de «escuchar», es decir, de una cierta prudencia estimativa por la que son capaces de ser enseñados y «educados» por el hombre, el principio de su movimiento es la formación de una «intentio» sensible, que supera la simple forma natural, pero no alcanza la razón de fin en cuanto tal[244]. Sobre esta base se puede reconocer una analogía de proporcionalidad extrínseca entre la libertad en cuanto tal y el movimiento aparentemente libre de los animales más perfectos en su orden. Se trata, no obstante, de un uso metafórico, es decir impropio, del concepto de libertad[245].

Igualmente, parece, que respecto de los cuerpos inanimados e incluso de los artefactos creados por el hombre, sobre todo de los actuales autómatas dotados de una mal llamada «inteligencia artificial», el uso del término «libertad» es metafórico y reposa sobre una analogía de proporcionalidad extrínseca. Ya que su movimiento, natural o artificial, no sólo no se mueve

por un fin conocido en cuanto fin, sino que, a diferencia del animal, no posee ningúna aprehensión sensible que cause cierta inclinación, más que la misma forma esencial de su naturaleza. Por tanto, podemos concluir que el movimiento de los cuerpos inertes, no animados, e incluso el de los artefactos creados por el hombre, no es equiparable a la libertad del hombre y, aunque se distingue de la semejanza de libertad del animal, no se dice equívocamente sino metafóricamente respecto de la libertad en cuanto tal.

---

1. «Afirmó Aristóteles, en el punto de partida de su teoría lógica sobre la demostración, que “toda doctrina y toda disciplina racional se genera desde el conocimiento preexistente”. Sobre su afirmación se desarrolló la doctrina clásica sobre los praecognita que constituyen el punto, de partida necesario de toda demostración, sistematizada por la tradición de los comentaristas aristotélicos», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 41.

2. Ibíd., p. 43.

3. «La doctrina que sostiene la necesidad de puntos de partida preconocidos para la enseñanza y la disciplina racional no es sino una aplicación de la fundamental tesis que Aristóteles formuló estableciendo la constitutiva necesidad, para toda argumentación racional, de principios por sí patentes y que no requieran ni admitan el ser demostrados», Ibíd., p. 42.

4. «Nada ha sido tanto y tan obstinadamente “demostrado” como la libertad de la voluntad. Nada es de tan radical significación para la concepción del hombre de sí mismo –tanto para su conciencia ética como para su efectiva capacidad de responsabilidad. Sólo puede cargar con la responsabilidad quien crea en su ser responsable. En este sentido, la cuestión de la libertad es “la más práctica” y la más actual de todas las cuestiones. Pero su contestación es casi la más metafísica de todas las tareas», N. Hartmann, Ética, Encuentro (Madrid 2011), p. 729. Véase también, por ejemplo, J. de Finance, Existence et Liberté, Emmanuel Vitte (París 1955), p. 5-12.

5. Tomás de Aquino, De malo, q. 6, in c. (el subrayado es nuestro).

6. «Todos los hombres se piensan libres en cuanto a la voluntad. Por eso los juicios todos recaen sobre las acciones consideradas como hubieran debido

ocurrir, aun cuando no hayan ocurrido. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de experiencia, y no puede serlo, porque permanece siempre, aun cuando la experiencia muestre lo contrario de aquellas exigencias que, bajo la suposición de la libertad, son representadas como necesarias. […] Por eso la libertad es sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa; […] Mas la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales y, por lo tanto, en ninguna experiencia posible; por consiguiente, puesto que no puede darse de ella nunca un ejemplo, por ninguna analogía, no cabe concebirla ni aun sólo conocerla. Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad», I. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Encuentro (Madrid 2003), p. 101-106.

7. Véase el epígrafe «I.2.5.1. Si el hombre posee libertad de elección (q. 6)», p. 98.

8. «Así pues, la pregunta de cómo un imperativo categórico sea posible puede, sin duda, ser contestada en el sentido de que puede indicarse la única suposición bajo la cual es él posible, a saber: la idea de la libertad, y asimismo en el sentido de que puede conocerse la necesidad de esta suposición, todo lo cual es suficiente para el uso práctico de la razón […]. Pero cómo sea posible esa suposición misma, es cosa que ninguna razón humana puede nunca conocer […]», I. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, p. 109. Y en cuanto a la inutilidad de su negación: «sólo resta la defensa, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible. Sólo cabe mostrarles que la contradicción que suponen haber descubierto aquí no consiste más sino en que ellos, para dar validez a la ley natural con respecto a las acciones humanas, tuvieron que considerar al hombre, necesariamente, como fenómeno, y ahora, cuando se exige de ellos que lo piensen como inteligencia, también como cosa en sí, siguen, sin embargo, considerándolo como fenómeno, en cuya consideración resulta, sin duda, contradictorio separar su causalidad (esto es, la de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo sensible, en uno y el mismo sujeto», Ibíd., p. 107.

9. «Para que el alma perciba que existe y atienda a lo que en ella se obra no se requiere hábito alguno, sino que basta la sola esencia del alma presente a la mente: pues de esta esencia emanan los actos en los que ella misma actualmente se percibe», Tomás de Aquino, De veritate, q. 10, a. 8, in c. «Por lo mismo que

percibe que él obra, percibe que él existe; obra por sí misma el alma, luego por sí misma conoce de sí misma que existe», Id., De veritate, q. 10, a. 8, ad 2.

10. La razón última por la que Kant niega este testimonio o percepción empírica de la libertad de la voluntad reside, en último término, en la negación del conocimiento del yo en su mismidad: «No le es lícito al hombre pretender conocerse a sí mismo, tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna. Pues como, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no tiene un concepto a priori de sí mismo, sino que lo recibe empíricamente, es natural que no pueda tomar conocimiento de sí […] aunque necesariamente tiene que admitir sobre esa constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa que esté a su base, esto es, su yo tal como sea en sí, y contarse entre el mundo sensible, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y en el mundo intelectual, que, sin embargo, no conoce, con respecto a lo que en él sea pura actividad. […] Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible […] es libertad», I. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, p. 96-97.

11. «No hay ningún liberal filosóficamente tal que afirme la existencia del libre albedrío humano. Así sucede con Hobbes, Spinoza, Hegel, Fichte, Kant... ¡No hay afirmación de la subsistencia personal del hombre más que en la filosofía cristiana! ¡No hay afirmación de la responsabilidad moral por el libre albedrío humano más que en la filosofía cristiana! No lo hay en el empirismo, en el positivismo, en ningún idealismo de ningún tipo, en ningún materialismo, ni dialéctico ni dogmático...», F. Canals, Mundo histórico y Reino de Dios, p. 147.

12. Véase en la obra de N. Hartmann, Ética, la sección b) La consciencia de la autodeterminación como universal fenómeno acompañante de la acción en la Tercera parte: el problema de la libertad de la voluntad, Sección IV: La fuerza demostrativa de los fenómenos éticos, Capítulo 76: Juicio moral y consciencia de la autodeterminación (p. 754-756) y la crítica a Schelling en d) Libertad fenoménica y libertad absoluta en Schelling, (p. 734-737). El error de Hartmann, que nos parece análogo al que Canals atribuye a Kant respecto de la apercepción pura del yo, consiste en acusar la identificación entre la libertad fenoménica y la libertad de la voluntad como si se tratase de una reducción nocional por conceptualización esencial de la libertad a partir de su fenómeno, como sucede en el caso del argumento ontológico respecto de Dios. Cuando, en realidad, en la

percepción fenoménica de la propia libertad se trata de aquel conocimiento de uno mismo secundum quod habet esse in tali individuo, que consiste en una percepción empírica del yo inmediata –y en este sentido intuitiva–, pero no eidética objetiva, del mismo ser, de la misma autoposesión del yo en el obrar. El texto de Hartmann dice así: «el esquema del argumento es este: hay una consciencia de la libertad, por esto también tiene que haber una libertad de la consciencia. De modo tácito, se deduce esto último; se deduce, por cierto, desde el mero fenómeno de una cosa, el ser de la cosa. Esto recuerda irritantemente la vieja conclusio ab essentia ad existentiam, tal y como la contiene la conocida demostración ontológica de Dios», N. Hartmann, Ética, p. 735. Igualmente: «No se puede hacer un argumento concluyente de la libertad de la voluntad desde el fenómeno de la consciencia de la libertad. Por tanto, tampoco desde la consciencia de la autodeterminación, consciencia más reducida, pero cualitativamente equivalente a aquélla. Un argumento de este tipo presentaría inmediatamente el esquema del "argumento ontológico" y tendría en sí todas las debilidades del mismo. Desde el fenómeno de algo, tendría que ser concluido el ser real de ese algo mismo», Ibíd., p. 754.

13. Tomás de Aquino, De veritate, q. 10, a. 8, ad 2.

14. Ibíd.

15. «El problema fundamental de la gnoseología consiste en saber quién conoce y si el que conoce pertenece al ser. ¿Cómo comprender y profundizar la premisa del conocimiento que nos hace suponer que es el hombre quien conoce? Kant, y las teorías idealistas del conocimiento que de él se derivaron, sostienen lo contrario con el pretexto de que eso equivaldría a introducir en el conocimiento un psicologismo y un antropologismo, es decir, un relativismo. […]. La teoría del conocimiento, derivada de Kant, sustituye el problema del hombre y de su posibilidad de conocer el ser, por el problema de la consciencia trascendental, por el problema del sujeto gnoseológico, del espíritu universal, o por el problema de la razón divina. Si no habla de la conciencia trascendental, habla de la conciencia psicológica, pero ninguna de las dos son el hombre. […]. Cuando en realidad la cuestión fundamental del conocimiento es la de la relación que media entre la conciencia trascendental –o el sujeto gnoseológico–, y el hombre, la persona humana, viva y concreta», N. Berdiaeff, La destinación del hombre, José Janés (Barcelona 1940), p. 40 citado por F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 69.

16. «Si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está determinado por sus antecedentes respectivos, a mí me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes y también los filósofos cuando no están conscientemente defendiendo su posición determinista», I. Berlín, Cuatro ensayos sobre la libertad, Alianza Editorial (Madrid 1958), p. 12 citado por A. Millán-Puelles, El valor de la libertad, RIALP (Madrid 1995), p. 149-150.

17. El mayor «extraño resultado» lo encontramos en la escisión entre el yo empírico y el yo trascendental, que impide el reconocimiento de la liberta de la voluntad en la persona concreta. Ha sido principalmente F. Canals quien lo ha señalado al constatar el grave error de I. Kant en la definición de la conciencia del yo existente en la unidad originaria sintética de la apercepción pura privada de toda intuición intelectual, según inmediatez no objetiva sino empírica pero intelectual, es decir en cuanto conocimiento presencial del yo: «El pensamiento se define por la espontaneidad y piensa los contenidos; pero si solo por la sensibilidad se le dan contenidos al hombre, ¿cómo se da al entendimiento la existencia del yo?; porque, de hecho, después reconoce en esa misma nota que sí se da al entendimiento: “solo tengo conciencia de la espontaneidad de la actividad determinante del sujeto [...] sin embargo, es esta espontaneidad la que hace que me denomine inteligencia” (KrV, B 158.). Y si dice que la existencia del yo se da al entendimiento, hubiera tenido que reconocer el carácter intelectual de la experiencia del yo singular, en cuyo caso no hubiera separado la apercepción pura de la empírica. De este modo, la unidad sintética originaria que hace posible que el hombre conozca universal y necesariamente objetos podría pertenecer al hombre real de carne y hueso. Pero en Kant esta unidad sintética originaria no se sabe a quién pertenece. Pasa lo mismo en la Crítica de la razón práctica, donde queda fundamentada la moral, pero no se sabe para quién, porque el hombre empírico está determinado. No se puede en el pensamiento kantiano afirmar el libre albedrío en el hombre fenoménico, pues el libre albedrío es una idea y en el hombre empírico rige el determinismo. Por tanto, en Kant no hay obligación, ni responsabilidad, ni dignidad moral para el hombre de carne y hueso», FCV 6, 575-576.

18. J. Balmes, Filosofía fundamental I, c. 34, n. 340, BAC (Madrid 1963), p. 188.

19. Entiéndase de las falsas tesis de engañosas «filosofías» que concluyen la negación de la libertad de la voluntad y del libre albedrío en general o lo

deforman en su sentido verdadero en cuanto ordenación íntima e inmanente de la persona a la difusividad del bien por el amor.

20. De los más de doscientos significados del término I. Berlín destaca particularmente la libertad en sentido «negativo» y «positivo» para sus estudios. La correspondencia de estas dos acepciones a la libertad de ejercicio y de especificación habrá que matizarla más adelante: «No me propongo discutir la historia de esta palabra proteica ni los más de doscientos significados de la misma documentados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas gran cantidad de historia humana y, me atrevería a decir, la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos políticos de la libertad y que siguiendo multitud de precedentes llamará sentido "negativo" […]. El segundo sentido, que denominaré "positivo" …», I. Berlín, Dos conceptos de libertad y otros escritos, Alianza (Madrid 2001), p. 47.

21. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 581.

22. J. Corominas – J.A. Pascual, Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Gredos (Madrid 1980), voz: «libre», vol. 3, p. 642-643: «descendiente semiculto del lat. līber, -a, -um. 1.ª doc.: doc. de 1200 (Oelsch.); Berceo, etc. Es ya frecuente en la Edad Media (J. Manuel, J. Ruiz, etc.), y en todas las épocas ha sido voz de uso general y frecuente en el idioma escrito y no ajeno al oral, aunque poco empleada en sus estratos más populares. […] Derivados: Librar […]; Librea […]; Liberal […]; Deliberar […]».

23. Cf. A. Walde – J.B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, (Heidelberg 1938) voz: «²liber, -era, -erum», vol. 1, p. 791.

24. «²liber, -era, -erum: „frei" (opp. Ingenus); „frei von Leistungen und Zwang, unumschränkt, freimutig, ungebunden"», A. Walde – J.B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, (Heidelberg 1938) voz: «²liber, -era, -erum», vol. 1, p. 791. «ἐλεύθερος: "frei, freier Mann", im Gegensatz zu δοῦλος "Sklave"», H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, (Heidelberg 1960), voz: «ἐλεύθερος», vol. 1, p. 490.

25. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, (Heidelberg 1960), voz: «ἐλεύθερος», vol. 1, p. 490-491: «Altes Adjektiv, das auch auf italischen Boden belegt ist: lat. līber, -era, auch als Götternamen [...]. Auszugehen ist

wahrscheinlich von einem alten Wort für „Volk“, das aber auf einem ganz verschiedenen Gebiet, im Germanischen und Baltisch-Slavischen heimisch ist. [...]; ἐλεύθερος, liber (aus idg. *leudh-ero-s) somit eig. “zum Volk (Stamm) gehörig“, im Gegensatz zu den unterworfenen Völkern».

26. Cf. J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, (München 1959), voz: «1. leudh-», vol. 1, p. 684-685: «1. leudh- “emporwachsen, hochkommen”, leudho-, leudhi-, “Nachwuchs, Volk”; leudhero-, “zum Volk gehörig, frei”».

27. Cf. Ibíd., p. 844.

28. «Frei Adj. ‘unabhängig, unbeschränkt’, ahd. frī (um 800), mhd. mnd. mnl. vrī, nl. vrij, asächs. frī- in frīlīk ‘frei’, aengl. frēo, engl. free, got. freis gehören mit kymr. rhydd ‘frei’ zur Wurzel ie. *prāi-, *prī- ‘gern haben, schonen, friedlich-frohe Gesinnung’ wie auch aind. priyáḥ ‘eigen, lieb’, prīṇā́ti ‘erfreut, ergötzt, ermuntert, findet Gefallen an etw., genießt’, (vielleicht) griech. prāȳ́s (πραΰς, aus *πραμ̯- ?) ‘sanft, gelinde, zahm’, aslaw. prijati ‘hold sein, beistehen’, mruss. prijat’(приямь) ‘begünstigen, wohlgesinnt sein’, aslaw. prijatelь, russ. prijátel’ (приятель) ‘Freund’ sowie freien, Freitag, Freund, Friede, Friedhof (s. d.). Vgl. dazu ahd. frīhelsī, aengl. frēols, got. freihals ‘Freiheit’, anord. frjāls ‘frei’, die wohl von der ‘Unantastbarkeit des Halses’ (eines freien Mannes im Gegensatz zum Unfreien) ausgehen. Die sich nur im Germ. und Kelt. vollziehende Entwicklung von ‘lieb’ zu ‘frei, unabhängig’ erklärt sich aus einer Vorstellung ‘zu denen gehörig, die man gern hat und schont’, also den Freunden, den Stammesgenossen (im Gegensatz zu den stammesfremden Unfreien und Kriegsgefangenen)», W. Pfeifer, Etymologisches Wörterbuch: «Frei» en Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache (https://www.dwds.de/wb/frei), 05.04.2017.

29. Tomás de Aquino, De veritate, q. 22, a. 6, in c.

30. Recordemos la distinción de san Bernardo por la que el bien honesto, útil o deleitable, en cuanto es objeto de elección libre divide el concepto de libertad por el término ad quem en libertatem arbitrii, libertatem consilii y libertatem complaciti: «Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit. Cum igitur nihil cadat sub electione nisi secundum quod habet aliquam rationem boni, secundum diversos gradus bonitatis in humanis actibus diversas libertates distinguit», Id., In Sent. II,

dist. 25, q. 1, a. 5, ad 6. «Respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti.», Id., De veritate, q. 24, a. 1, ad 11.

31. Id., In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 5, in c.

32. Id., In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 4, in c.

33. Id., STh. I, q. 83, a. 2, ad 3.

34. FCV 6, 118.

35. «Al abordar Suárez la cuestión de la libertad, que ocupa toda una disputación, la nombra "gravissima el latissima" (DM 19, 2, 1). ¿Por qué? El mismo lo dice: por su relación con los problemas teológicos de su tiempo. Por eso brotan de la pluma de un filósofo tan mesurado y ecuánime, epítetos extremadamente ponderativos, porque siente sobre la solución que va a formular todo el peso de su edificio teológico, que confunde con el de la Compañía y el de la Iglesia», A. Bonet, Doctrina de Suárez sobre la libertad, (Barcelona 1927), p. 22.

36. S. Castellote ha estudiado y editado críticamente los dos manuscritos del comentario al De anima, que nosotros sin embargo no vamos a tratar directamente, cf. S. Castellote, «La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. Estudio comparativo»: Anales valentinos 21 (XI/1985) 31-60.

37. F. Suárez, Disputaciones metafísicas, disp. 19, sec. 4, n. 8, Gredos (Madrid 1961), t. 3, p. 330. Esta espontaneidad de los brutos, ni violenta ni meramente natural, es la que en santo Tomás denomina impropiamente libertad o semejanza de libertad.

38. Ibíd., n. 9, p. 330-331 (el subrayado es nuestro).

39. Ibíd., n. 9, p. 331.

40. Ibíd., n. 9, p. 331.

41. Ibíd., disp. 19, sec. 4, n. 1, p. 357.

42. Ibíd., disp. 19, sec. 8, n. 2, p. 406-407.

43. Ibíd., disp. 19, sec. 8, n. 5, p. 408.

44. A. Bonet, Doctrina de Suárez sobre la libertad, (Barcelona 1927), p. 25.

45. Discrepamos, en este sentido, con la interpretación que del concepto de libertad en Suárez hace S. Castellote en su obra sobre la antropología suareciana. Según este autor habría en Suárez dos acercamientos al concepto de libertad. En una perspectiva positiva de la libertad, que en la negativa no se pierde de vista en cuanto que constituye su fundamento («doch wird bei dieser zweiten Betrachtungsweise die Freiheit als "voluntarietas" nicht außer acht gelassen, da diese ja deren metaphysisches Fundament ist»), Suárez posee un concepto análogo de la libertad como "voluntariedad", es decir como «causa sui», por el cual establece grados de libertad. Pero la lectura de las disputaciones metafísicas nos aleja bastante, a nuestro parecer, de esta interpretación. Prueba de ello es que algunas de las citas referidas por este autor señalan precisamente las opiniones que Suárez viene a refutar, por ejemplo, al citar la sección 8, n. 2, donde acusa de equivocidad a Escoto y margina el decisivo texto de santo Tomás en la q. 10 del De potentia. «In der ersten These ist Freiheit vielmehr eine Realität, die auf Gott angewandt werden kann und so den positiven Sinn des Wollen-Könnens ("voluntarium") annimmt. Freiheit is also das "voluntarium", das, "quod sui causa est". Bei dieser ersten Sichtweise des Problems beginnt man am besten mit der Freiheit, wie sie in Gott ist. Dann haben die Geschöpfe eine partizipierte Freiheit, die sich auf die Analogie gründet. Dahe spricht Suárez von Graden der Freiheit: Freiheit bei der anorganischen Dingen und bei der Spontaneität del Pflanzen (naturhafte Freiheit), Freiheit bei den Tieren und bei der sensitiven Fähigkeit des Menschen (Wahrnemungsfreiheit) [...]. Die Freiheit im innergöttlichen Leben [...] steht nicht im Gegensatz zur Notwendigkeit, sondern zur Bedingtheit (DM. 19, 8, 2)», S. Castellote, Die Anthropologie des Suarez, Verlag Karl Alberg (Friburgo/Munich 21982), p. 174.

Sin embargo, resulta clarísima la afirmación del mismo Doctor Eximio: «Escoto […] claramente entiende lo "libre" en sentido de lo voluntario perfecto, que sigue al conocimiento intelectual, y sin discusión a veces admite necesidad; por nuestra parte, de buen grado concedemos a Escoto que esta acepción de la palabra libre no es del todo inusitada, pues también la emplea en algunas ocasiones santo Tomás […]. Nosotros, empero –según observamos en la sección 2–, no entendemos "libre" en este sentido, sino en cuanto añade algo a

“voluntario”», F. Suárez, Disputaciones metafísicas, disp. 19, sec. 8, n. 3, p. 407. Efectivamente, con mayor precisión precisa que el acto libre no es sino «el acto voluntario en cuanto dice relación a la potencia que lo ha producido, y que puede suspenderlo o producir lo contrario», A. Bonet, Doctrina de Suárez sobre la libertad, (Barcelona 1927), p. 43; «Dicendum vero est actum esse liberum, praeter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem a potentia eliciente actum, et habente ptoestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum», F. Suárez, De actibus humanibus II, disp. 1, sec. 3, n. 18: en L. Vives (ed.), Opera omnia, (París 1856), vol. 4, p. 172.

46. F. Suárez, Disputaciones metafísicas, disp. 19, sec. 3, n. 6, p. 347.

47. Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres, p. 121.

48. Como hemos visto en F. Suárez encontramos asimismo en destacados tomistas, como O. N. Derisi, una suerte de definición de libertad como indeterminación activa muy cercana a la de Suárez: «La libertad añade al contenido de voluntariedad la nota de indiferencia activa con el acto que procede de la facultad. El concepto de libertad se esclarece a la luz de su contradictorio: el de necesidad intrínseca. [...] Pero cuando ella está determinada en un preciso sentido por el modo de actuar de la misma facultad, cuando procede de ésta de tal modo encauzada por su objeto que frente a él no puede no obrar, tenemos la necesidad intrínseca natural, que, si goza del carácter de espontaneidad del acto voluntario, se opone, sin embargo, contradictoriamente, al concepto de libertad», O.N. Derisi, Los fundamentos metafísicos del orden moral, (Buenos Aires [4]1980), p. 178.

49. Ya en el Comentario a la Sentencia de Pedro Lombardo, al tratar, en la respuesta a una objeción, sobre la distinción entre la libertad de pecado y la libertad de justicia (libertas a justitia) se percibe que cuando santo Tomás utiliza el término «libre» en sentido de indiferencia activa no pierde nunca de vista precisamente el carácter «positivo» de la libertad, de inclinación y orden al bien. Porque allí, para negar que la libertad de justicia (es decir el verse libre, exento de la justicia y, por tanto, esclavo del pecado), pertenezca a la división tripartita de Pedro Lombardo, sostiene que la libertad respecto del bien se dice simpliciter, en cambio, la libertad respecto del mal, se dice libre secundum quid, así como corromper la ignorancia es relativamente corrupción:

«Aunque el libre albedrío pueda hacer el bien y el mal, se ordena esencialmente

al bien; y por eso, aquello que le impide el bien es lo que lo impide y corrompe absolutamente. Por eso la libertad respecto a aquello que impide el bien se llama libertad absolutamente, y ésta es la libertad respecto al pecado; pero lo que le impide el mal, que es su corrupción, sólo la impide relativamente [secundum quid], así como se habla de corrupción relativa [secundum quid] cuando se corrompe la ignorancia en el hombre. Ahora bien, lo que le impide el pecado es la rectitud de la justicia que existe en la razón; y por eso resulta que la libertad respecto a la justicia no es libertad absolutamente, sino de modo relativo [secundum quid]; y por eso no debe consignarse entre las principales partes de la libertad. Pero, con todo, se reduce a aquella libertad que es respecto al pecado por la semejanza en el modo, pues así como el pecado impide de suyo el bien a modo de hábito o disposición, así también la justicia impide respecto al mal», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 5, ad 2 (el subrayado es nuestro).

50. «Libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur», Id., In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 5, in c.

51. «Et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii», Id., De veritate, q. 24, a. 1, ad 7.

52. «Necesidad tiene múltiples acepciones. 1) Necesario es lo que no puede no ser. Esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; bien formal, como cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Es ésta una necesidad natural y absoluta. ٢) Otra acepción está originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, bien final, bien eficiente. Por razón del fin, se da cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin. En este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. Esta es llamada necesidad del fin, que a veces también es llamada utilidad. ٣) Por razón del agente, la necesidad surge cuando un sujeto es obligado por él a algo, sin serle posible obrar de otro modo. Esto se llama necesidad de coacción. Esta necesidad de coacción es contraria en absoluto a la voluntad. Por esto llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación de las cosas. [Necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est

triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei», Id., STh. I, q. 82, a. 1, in c.

53. «Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei», Id., STh. I, q. 82, a. 1, in c.

54. «La coacción o violencia son contrarios a la naturaleza misma del acto voluntario, como también a toda inclinación o movimiento natural. Puede la piedra ser por la fuerza impelida hacia arriba; pero este movimiento no puede proceder de su inclinación natural. De un modo semejante, el hombre puede ser forzado por la violencia; pero que esto brote de su voluntad es contrario a la idea de violencia [Contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae]», Id., STh. I-II, q. 6, a. 4, in c.

55. Así Millán-Puelles identifica la libertad de coacción con la libertad de espontaneidad, pero advierte que se trata de un uso metafórico de la misma: «con la fórmula “libertad de espontaneidad” se designa la situación en la que un ser se encuentra cuando en el ejercicio de alguna de sus tendencias naturales –o bien en el de todas ellas– no está perturbado o impedido por algo que eficazmente se le opone. Como fórmula equivalente se utiliza, también de un modo habitual, la fórmula “libertad de coacción”, con la cual se expresa de una manera negativa lo mismo que positivamente designa la “libertad de espontaneidad”, como quiera que la exención de coacción y la espontaneidad se identifican realmente. También en este caso nos encontramos con una acepción metafórica de la libertad, sobre la base de que sólo los seres racionales son, propiamente hablando, seres libres. La mera espontaneidad no es, en efecto, un modo de

libertad, sino, por el contrario, una necesidad de carácter intrínseco», A. Millán-Puelles, El valor de la libertad, p. 28.

56. Millán-Puelles, aún sosteniendo el carácter metafórico de la «libertad de espontaneidad», por identificarla con la libertad de coacción de animales y cuerpos inanimados, sin embargo, reconoce que la «libertad de espontaneidad» de unos y otros no puede ser la misma: «Indudablemente, la espontaneidad de los seres que carecen de vida es bien distinta de la espontaneidad de los que viven, pero ambas coinciden entre sí por el hecho de que sus poseedores se hallan, en cuanto tales, exentos de coacción o violencia, aunque no de necesidad realmente intrínseca (según se ha explicado antes), y ello de tal manera que ninguna de estas dos espontaneidades puede considerarse propiamente como efectiva libertad de arbitrio, ni como libertad trascendental, ni como libertad adquirida», Ibíd., p. 29.

57. Ciertamente que no trata de la «libertad de espontaneidad» como tal, es decir, como la libertad de no coacción intrínseca necesaria. Aunque aparezcan expresiones generales en las que pone de manifiesto que la espontaneaidad tiene algo de libertad, en cuanto es contraria a la necesidad («Liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte», Tomás de Aquino, CG. I, c. 88, n. 2), por otra parte, la refiere solo al animal de quien niega la libertad en cuanto tal: «voluntarium ponitur a philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia, sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis», Id., De veritate, q. 24, a. 2, ad 1. «Espontáneo», en santo Tomás, parece indicar lo contrario de violento, es decir, lo que procede naturalmente de un principio intrínseco. También L. Polo rechaza la idea de espontaneidad para definir la libertad: Cf. L. Polo, La libertad trascendental, Eunsa (Pamplona 2005), p. 101.

58. «Cabe pensar, desde luego, en una analogía de los diversos tipos de apetitos, de modo que un sistema que los exponga en sus relaciones de semejanza y diversidad, de condicionamiento respectivo, sea el mejor medio para entender cada uno de ellos. Pero cabe pensar, también, que el carácter universal, propio de todo ente, de este apetito y amor que el Aquinate llama natural, nos dé alguna clave decisiva para la comprensión de cualquier forma particular de apetito y de amor, como algo intrínseco y perteneciente de suyo al ser», A. Prevosti, «El apetito natural y la estructura del ente móvil»: Espíritu 151 (2016) 11-39, p. 14.

59. Tomás de Aquino, De veritate, q. 24, a. 1, in c.

60. «Quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum philosophum in VIII Phys., sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur seipsis, sed non a seipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt», Tomás de Aquino, De veritate, q. 24, a. 1, in c.

61. Id., De veritate, q. 24, a. 2, in c. Se trata en realidad, según precisa el Aquinate, de un «voluntario imperfecto», movimiento súbito (espontáneo), porque carece de conocimiento del fin en cuanto tal: «Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus».

62. Id., De veritate, q. 24, a. 2, in c.

63. Id., De veritate, q. 24, a. 2, in c. Ciertamente podría objetarse que hay una cierta indiferencia respecto del obrar o no obrar, aunque no existe en cuanto obra esto o aquello. Es decir, parece que el animal posee una mínima libertad de ejercicio, pero ninguna libertad de especificación. Como veremos más adelante, la libertad de ejercicio no se define por la indiferencia sino por la autoposesión comunicativa. En el animal hay una mínima autoposesión por la que puede obrar o no obrar aquello a lo que está determinado unívocamente y, por lo cual, santo Tomás le atribuye una «semejanza de libertad».

64. «Más abajo del nivel de la “mens” ella [la libertad] se reducirá a esta resonancias o anticipaciones de la libertad que son la simple “espontaneidad” animal, la actividad vital inmanente, los movimientos “naturales”», J. Bofill, «Ontología y libertad»: en Obra filosófica, p. 104.

65. «Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis

moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere», Tomás de Aquino, CG. II, c. 48, n. 3.

66. Id., De veritate, q. 24, a. 1, in c.

67. «La naturaleza se dice en muchos sentidos. Pues a veces se llama así al principio intrínseco en las cosas móviles; y tal naturaleza es la materia y la forma material. […] De otro modo, se llama naturaleza a cualquier sustancia o a cualquier ente; según esto, se dice ser natural una cosa que le conviene según su misma sustancia; y esto es lo que le es inherente esencialmente. Pero en todas las cosas, lo que no es inherente per se a algo, se reduce como a algo primero a lo que es per se, como a su principio. Y por esto es necesario que, entendiendo de este modo la naturaleza, el principio de todo lo que a algo pueda convenir sea siempre natural. [...] El principio de los movimientos voluntarios ha de ser necesariamente algo querido naturalmente. Esto es el bien en general, al que tiende la voluntad naturalmente; [...] e incluso el mismo fin último, que se comporta en lo apetecible como el primer principio de las demostraciones en lo inteligible; y universalmente todo aquello que conviene al que quiere según su naturaleza [Natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis […]. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. […] Principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit [...], et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam]», Id., STh. I-II, q. 10, a. 1, in c.

68. «Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant

quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est», Id., CG. II, c. 48, n. 3 (el subrayado es nuestro).

69. Para una breve historia del concepto véase: A. L. González, El absoluto como "causa sui" en Spinoza, Cuadernos de Anuario Filosófico (Pamplona 1991) 10-16.

70. «ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν», Aristóteles, Metafísica I, c. 2, 982 b 25-30 (el subrayado es nuestro).

71. Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 2, ad 4; In Sent. II, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1; In Sent. III, dist. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1; In Sent. III, dist. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, in c.; Id., CG. I, c. 88, n. 6; Id., STh. I, q. 83, a. 1, obj. 3; STh. I, q. 96, a. 4, in c.; STh. I-II, q. 108, a. 1, ad 2; STh. II-II, q. 19, a. 4, in c.; Id., De veritate, q. 23, a. 1, s.c. 4; De veritate, q. 24, a. 1, obj. 3; De veritate, q. 24, a. 1, in c.; Id., De potentia, q. 3, a. 7, obj. 14.

72. Para el estudio de la noción de causa sui en santo Tomás de Aquino véase: H. Weidemann, «Freiheit als Selbstursachlichkeit. Ein fruchtbares Mißverständniss bei Thomas von Aquin?»: Metaphysica 2 (2001) 25-37; R. Guerizoli, «A Idéia de Causa Sui no contexto Filosófico Medieval. Tomás de Aquino e Mestre Eckhart»: CHFC 15/2 (2005) 389-409; J. A. Spiering, «"Libre est causa sui": Thomas Aquinas and the maxim "the free is the cause of itself"»: The Review of Metaphysics 65 (2011) 351-376; R. Cúnsulo, «¿El ser humano es "causa sui"? Aristóteles y santo Tomás»: Studium 31 (2014) 61-73; M. J. Peiró & M. I. Zorroza, «La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino»: Cauriensia 9 (2014) 435-449; M. I. Zorroza, «Aclaraciones sobre la noción tomista de Causa Sui en relación a una antropología del dominio en la Escuela de Salamanca»: en C. González-Ayesta & M. Lecón (eds.), Causalidad, determinismo y libertad, Eunsa (Pamplona 2016), 67-82; M. Aracoeli, «La expresión "liber est causa sui" como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino»: Espíritu LXV/152 (2016) 349-369; C. Normore, «"Causa Sui": Awareness and Choice in the Constitution of the Self»: en J. Kaukua & T. Ekenberg (eds.), Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy, Springer International Publishing (2016) 91-107.

73. «Nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile»,

Id., CG. I, c. 18, n. 4; Cf. Id., STh. I-II, q. 85, a. 4, obj. 2; Id., In Met. III, lect. 8, n. 19.

74. «Quien piensa que Dios sea de tal potencia que se pueda engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto que no es así Dios, pero tampoco la criatura espiritual ni la corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser. [Qui autem putant eius esse potentiae Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errant quod non solum Deus ita non est sed nec spiritalis nec corporalis creatura. Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit]», Agustín de Hipona, De Trinitate I, c. 1, n. 1.

75. «Thoma's meaning of causa sui is more limited: what is free does something for itself, but it does not make itself exist. In fact, Thomas makes clear in serveral explanatory notes that the free is not the cause of itself in being, but the cause of itself in acting: the free thing acts "out of" itself (ex se) or "from" itself (a se)», J. A. Spiering, «"Libre est causa sui": Thomas Aquinas and the maxim "the free is the cause of itself"», p. 352 (la traducción es nuestra).

76. «Überall dort, wo er diesen Satz außerhalb seines Metaphysik-Kommentars sinngemäß zitiert, führt er ihn jedoch an, um mit ihm seine Theorie der Willensfreiheit zu untermauern. Abgesehen davon, daß er hierdurch den Sinn dieses Satzes verschiebt, mißversteht er ihn auch insofern, als er das Wort „causa", das als Wiedergabe des griechischen ἕνεκα im Ablativ steht, als ein im Nominativ stehendes Wort auffaßt. Er mißdeutet also den Ausdruck „suimet causa", der in dem fraglichen Satz soviel wie „um seiner selbst willen" bedeutet, im Sinne von „Ursache seiner selbst"», H. Weidemann, «Freiheit als Selbstursachlichkeit. Ein fruchtbares Mißverständniss bei Thomas von Aquin?», p. 27.

77. «En las actuales investigaciones se reconoce que la formulación en cuestión encuentra su fuente de inspiración en Aristóteles, pero algunas sostienen que en Tomás adquiere nuevas connotaciones, ausentes en el filósofo griego. Así, en este último, causa sui denota la causalidad final del agente y cuando se comprende este significado se lo traduce del griego al latín en caso ablativo; mientras que, además de esta primera acepción, se debe entender en varios pasajes del Aquinate causa sui en nominativo y considerando por lo tanto también la causalidad eficiente del sujeto», M. Aracoeli, «La expresión "liber est causa sui" como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino», p. 349.

78. «Servus proprie est qui non est causa sui: liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus; sed servus nec propter se operatur sed propter dominum, nec a se sed a domini voluntate, et quasi quadam coactione. Sed contingit aliquando quod aliquis servus operatur causa alterius, sicut causa finali; operatur tamen a se, inquantum se movet ad opus», Tomás de Aquino, Super Ioannem, c. 15, lec. 3.

79. M. I. Zorroza, «La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino», p. 447.

80. J. Bofill, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, p. 102-103.

81. L. Polo rechaza, en general, la noción de causa sui para definir la libertad, porque la refiere al sentido moderno de darse el ser, por una parte, y, en la línea de la eficiencia, porque quiere subrayar el orden trascendental en el que debe comprenderse la libertad y no en el predicamental de las causas. En este último aspecto estamos también de acuerdo porque creemos que en santo Tomás la libertad debe concebirse como una perfección del ser que aparece al nivel de la mens, del viviente de naturaleza intelectual. Cf. L. Polo, La libertad trascendental, Eunsa (Pamplona 2005), p. 6ss. En cambio, acepta la noción aristotélica, correctamente traducida como causa sibi, en su sentido de finalidad: «Esto tiene que ver con la captación aristotélica de libertad: la libertad, dice, es el dominio sobre los propios actos. ¿Quién es libre? Aquel que es dueño de sus actos, que es causa sibi. A veces causa sibi, se traduce por causa sui, pero causa sibi tiene un marcado carácter final: el hombre ejerce los actos para sí», Ibíd., p. 80.

82. Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 1.

83. Id., STh. I-II, q. 9, a. 3, sc.

84. «Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium», Id., CG. c. 47, n. 4 (el subrayado es nuestro).

85. «Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia», Ibíd. II, c. ٤٨, n. ٣.

86. «Aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum. Quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur», Ibíd. II, c. ٤٨, n. ٤.

87. «Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo», Id., De veritate, q. 24, a. 1, in c.

88. FCV 6, 231.

89. «Puesto que el entender es la perfección inmanente que permanece en el entendimiento como su acto, y nada es conocido sino en cuanto existe en acto, de aquí se deduce que: “hoc est quod primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere”. La perfecta conciencia de sí en que debe consistir la intelección en acto puro supone pues que la substancia misma del inteligente sea perfectamente idéntica con el entender en acto: la intelección es pues “intelección de la intelección”», FCV 6, 211.

90. «Secundum philosophum, operatio et motus differunt: operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu, intelligere; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem: et ideo id quod est in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu, sicut Deus; quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem conjunctam motui», Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 11, q. 2, a. 1, in c. La razón por la que la operación se nombra como movimiento reside en «la semejanza que hay entre el movimiento como acto del móvil y el segundo grupo de acciones como actos del operante […], no obstante que el movimiento sea acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia, y estas acciones sean acto de lo perfecto, o se dé lo que está en acto», Id., STh. I, q. 18, a. 3, ad 1.

91. Id., STh. I, q. 18, a. 1, in c.

92. Cf. Id., CG. III, c. 2.

93. Como nota Canals es equivocada la distinción que hace J. Gredt entre la acción inmanente y transeúnte sobre la base de la ausencia de un término en aquella: «Así dice Gredt, queriendo exponer el pensamiento tomista: “Distinguimos una doble acción, la acción física predicamental o acción transeúnte que consiste esencialmente en la producción de un término, y la metafísica o inmanente, que no consiste en la producción de un término […]” (Elementa, n. 473, 1). En esta dicotomía viene a ignorarse que para Santo Tomás la acción transeúnte y la acción inmanente, una y otra ejercicio de “emanación” del agente, difieren en el carácter íntimo de lo emanado y en la infinidad de la referencia a todo ente que caracterizan la operación vital inmanente», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 520-521, nota 2.

94. A partir del concepto de orden concluye igualmente santo Tomás que Dios es fin en sí mismo: «Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: […] Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem», Tomás de Aquino, CG. I, c. 72, n. 9.

95. «Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute», Id., STh. I, q. 19, a. 3, in c.

96. «La perfecta razón de causalidad, en las cosas que no obran por necesidad de naturaleza, se encuentra primordialmente en la voluntad, como dice el Filósofo (Metafísica IX, texto 1). Y esto conviene a la voluntad, puesto que su objeto es el fin, que es la causa de las causas y por el cual se toma la determinación de la obra», Id., In Sent. I, dis. 45, q. 1, a. 1, in c.

97. J. Bofill, «Ontología y libertad»: en Obra filosófica, p. 103.

98. Id., «Ontología y libertad»: en Obra filosófica, p. 103. Llama la atención que, en Bofill, la caracterización de la libertad como «inmanencia del fin» parece hacerse desde la perspectiva del ejercicio. Así, en otro lugar dice: «Non si trata qui del dominio della volontà sugli atti delle altre potenze dell’anima, della sua priorità su tutte esse nell’ordine dell’esercizio, ma del dominio della volontà su se stessa, o, se così vogliamo, della sua capacità per constituiré se stessa come fine», Id., «Il modo proprio dell’inclinazione volitiva»: en Obra filosófica, p. 171 (el subrayado es nuestro). A nuestro juicio, sin embargo, el fin en cuanto

conocido bajo la razón de fin constituye precisamente el elemento cognoscitivo, objetivo y especificativo, del movimiento voluntario.

99. «Todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo ideal).

«Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece al reino como jefe, cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro», I. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbre, p. 73. Véase sobre esta cuestión A. Verdés, Consciència i fonament. Estudi sobre el coneixement de l'ànima segons sant Tomàs, Tesi doctoral, Universitat de Barcelona (Barcelona 2000), p. 275-276. A. Verdés muestra que, ciertamente la persona es fin en sí mismo, pero por la ausencia en Kant de una adecuada comprensión ontológica del ser personal y de la analogía del ente, no se alcanzó lo que podría haber sido una verdadera revolución copernicana: «el cabdal reconeixement de la persona com a fi en si per la llibertat de la voluntat hauria patit una capgirada: la persona seria fi en si de la voluntat no per la llei moral sinó per l'amor d'amistat. I amb això s'hauria pogut dialogar amb la sistematització hegeliana de la dignitat de la persona per la identificació amb l'Estat i els respectius anticonceptualismes "existencialistes" fins arribar a la dissolució de la raó pura en la temporalitat finita», Ibíd., p. 276.

100. A. Verdés, «Ser y auto-conocimiento en la libertad a partir de santo Tomás. Algunos postkantianos, heideggerianos y demás»: Espíritu 149 (2015), p. 156. «Pienso que uno de esos textos directivos para todo el problema de la libre "yoidad universal" respecto de la "situación" del individuo personal, podría ser aquel en que Hegel caracteriza su noción de Persona como principio de su Filosofía del Derecho, pero precisamente porque mantiene la aparente contradicción entre los dos extremos de la infinitud y de la finitud: […] "La personalidad sólo comienza cuando el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como yo abstracto, en el cual toda limitación y validez concreta es negada y carece de valor. En la personalidad está, por lo tanto, el saber de sí como objeto, pero

como objeto que ha sido elevado por el pensamiento a la simple infinitud y es por ello puramente idéntico consigo mismo. Los individuos y los pueblos no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este saber de sí. El espíritu existente en y por sí se distingue del espíritu fenoménico en que, en la misma determinación en que este es sólo autoconciencia, pero sólo según la voluntad natural, y sus contraposiciones aún exteriores, el espíritu, como yo abstracto y en realidad libre, se tiene como objeto y fin, y es así persona. [en nota: Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 35-36]"», Ibíd., p. 156, nota 2.

101. «Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit», Agustín de Hipona, De Trinitate IX, c. 7, n. 12.

102. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 698-699.

103. FCV 6, 138. «El conocimiento en su fase experimental no daría de suyo lugar sino a una inclinación natural por la que el movimiento del viviente sería poco superior a los tropismos vegetales», FCV 6, 233. De ahí que en el caso del animal se requiera una intentio al menos praeconcepta, sensible, que sea principio de su movimiento, impropiamente libre, pero ciertamente automovimiento y una cierta intención del fin: «la formación interna de una intentio es pues el principio del movimiento vitalmente determinado, y que procede en algún modo del viviente mismo, es decir, no según la determinación de una forma natural, sino por una cierta intención del fin: el principio de los movimientos "animales" es en efecto no una forma poseída por naturaleza, sino conocida por el sentido. Por esto, aludiendo a la estimativa, dice también Aristóteles que algunos animales participan en cierto modo de la prudencia, es decir, se da en ellos una cierta analogía del régimen de la acción libre humana», FCV 6, 86.

104. F. Canals (ed.), Sant Tomàs d'Aquino. Antologia metafísica, Edicions 62 (Barcelona 1991), p. 27-28

105. «Voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia», Tomás de Aquino, De veritate, q. 22, a. 11, ad 6.

106. Cf. Id., In Sent. I, dist. 34, q. 2, a. 1, obj. 4; III, dist. 1, q. 2, a. 5, s.c. 2; III, dist. 2, q. 1, a. 2, qc. 1, obj. 2; III, dist. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 2; IV, dist. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, obj. 3; IV, dist. 46, q. 2, a. 1, qc. 2, in c.; CG. I, c. 37, n. 5; III, c. 24,

n. 8; STh. I, q. 5, a. 4, obj. 2; I, q. 27, a. 5, obj. 2; I, q. 73, a. 3, obj. 2; I-II, q. 1, a. 4, obj. 1; I-II, q. 2, a. 3, obj. 2; I-II, q. 81, a. 2, s.c; II-II, q. 117, a. 6, obj. 2; De veritate, q. 21, a. 1, obj. 4; q. 27, a. 3, obj. 3; De potentia, q. 5, a. 8, obj. 4; q. 7, a. 5, ad 7; De malo, q. 4, a. 6, obj. 19.

107. Para una aproximación a la comprensión de este principio metafísico de santo Tomás véase, entre ortros: J. Peghaire, «L'axiome "Bonum est diffusivum sui" dans le néo-platonisme et le thomisme»: Revue de l'université d'Ottawa 1 (1932) 5-30*; A. Ramos, «La causalidad del bien en Santo Tomás»: Anuario filosófico 44/1 (2011) 11-127; E. Martínez, «Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino»: Espíritu 143 (2012) 73-93.

108. "Bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem", Tomás de Aquino., In Sent., I, disp. 34, q.2, a.1, ad 4

109. Id., STh. I, q. 21, a. 1, ad 4.

110. «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem», Id., STh. I, q.5, a.1., in c; «Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movit agentem ad agendum», Id., CG. I, c. 37.

111. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 107.

112. «Reconocer, con santo Tomás, la primacía del bien en el orden de la causalidad, puesto que el fin es la causa de las causas, no puede confundirse con suponer que sea legítimo pensar en un bien divino en el que la perfectividad no consista en la comunicatividad de la perfección, ni concebir una apetibilidad, de base, primeramente, voluntarista, sin reconocer que la seriedad y consistencia de la voluntad del fin presupone que éste es apetecible porque es en sí mismo perfecto y, por ello, eficazmente perfectivo», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 328.

113. «Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius

bonitas», Tomás de Aquino, STh. I, q. 44, a. 4, in c.

114. «A la hora de establecer un paralelo con la voluntad, lo primero a considerar es que, mientras que el ser inteligible no compete a ningún ente corpóreo en ser natural, los entes son apetecibles en virtud de su propia bondad. En efecto, puesto que el ente corpóreo sólo es inteligible en potencia, es el cognoscente el que constituye formalmente la inteligibilidad del objeto, no ocurre lo mismo con la voluntad. La razón de apetecibilidad no pone nada en la cosa apetecida. En palabras de Millán-Puelles: "el apetecer, no puede, (…), conferir a su objeto ninguna clase de apetecibilidad, sino que ya la presupone en él, es decir, en lo que él es en sí mismo". Efectivamente, "lo que es objeto de la volición no está en la potencia volitiva". De este modo, no se da en el plano del querer algo directamente analogable a la luz del agente», R. Neumann, «La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios»: Espíritu 151 (2016), p. 81.

115. Ibíd., p. 82.

116. «Dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi», Tomás de Aquino, STh. II-II, q. 26, a. 13, ad 3.

117. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 328.

118. Cf. FCV 6, 223ss.

119. Tomás de Aquino, De potentia, q. 2, a. 1, in c.

120. «El "entender" es manifestativo porque el "acto" en cuanto tal es comunicativo, es decir, operativo, activo: "Es de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo... pues obrar no es otra cosa que comunicar…" y toda operación o actividad –sea transeúnte o inmanente– sigue al ser ("operari sequitur esse / el obrar sigue al ser") y ninguna procede sino del existente en cuanto tal», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 203

121. «Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile», Tomás de Aquino, De potentia, q. 2, a. 1, in c.

122. «Chiameremo "conscienza" la riflessione o l'autopossedersi dello spirito per via intellectiva. Chiameremo "libertà" la riflessione o l'autopossedersi per

via volitiva. Preso in tale senso, la parola libertà non si distingue da un modo d'inclinazione necesario in quanto tale, ma da un modo d'inclinazione necessitato da una natura e, per conseguenza, da una necessità ab extrínseco, per coazione», J. Bofill, «Il modo proprio dell'inclinazione volitiva»: en Obra filosófica, p. 170.

123. Id., «Ontología y libertad»: en Obra filosófica, p. 103.

124. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 67 (el subrayado es nuestro).

125. «Debemos distinguir en el análogo un doble concepto mental, a saber, perfecto e imperfecto, y sostener que al análogo y a sus analogados les corresponde un solo concepto mental imperfecto y tantos perfectos como analogados hay. Ciertamente, al ser un analogado como tal semejante a otro, de aquí se sigue que el concepto que representa a uno, también represente a otro, según la siguiente máxima: todo lo que se asemeja a algo parecido como tal, también se asemeja a aquello a lo cual este tal se parece. […] Hay necesariamente varios conceptos del análogo y de los analogados como tales, que los representan de manera perfecta, y un concepto único, que lo hace de manera imperfecta, pero no de tal modo que este concepto único se corresponda de manera adecuada con el nombre análogo e inadecuada con los analogados –pues en realidad este nombre sería unívoco–, sino de tal modo que este concepto único que representa perfectamente a un analogado como tal, lo hace de manera imperfecta con los demás», Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres, c. 4, n. 36 y 38, p. 69.

126. Ibíd., c. 9, n. 97, p. 109.

127. Ibíd., c. 2, n. 9, p. 49.

128. Ibíd., c. 2, n. 8, p. 49.

129. La discusión sobre la prioridad significativa de los dos modos de analogía nos parece, como vimos, que ha sido definitivamente resuelta por F. Canals al poner en evidencia la tentación ontologista que subyace en el querer priorizar la atribución. Ésta solamente puede ser reconocida y empleada en el ámbito filosófico, presupuesto el ascenso analógico hasta el ipsum esse por proporcionalidad a partir del ente concretado en las quiddidades sensibles: «Suponer, en un contexto metafísico, que la analogía de atribución es el propio

modo de hablar filosóficamente los hombres con términos aptos para significar con ellos las realidades del universo diverso, múltiple y finito, y la esencia y atributos de Dios, […], podría llevar a dar por presupuesto que Dios es también, no sólo el primer analogado, sino también lo primeramente conocido en la línea del conocimiento ontológico […]. Esto no sería sostenible sino desde una posición "ontologista", que supusiese que Dios en cuanto tal es alcanzable como primer objeto», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 243-244.

130. Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres, c. 2, n. 9, p. 49.

131. Ibíd., c. 2, n. 12, p. 51.

132. Ibíd. c. 2, n. 14, p. 53.

133. Tomás de Aquino, De veritate, q. 22, a. 6, in c.

134. Así explica Cayetano esta diversidad de significaciones atributivamente análogas: «el nombre análogo predica con distinción el término, y así, por ejemplo, "sano" dice salud. Pero también predica relaciones diferentes con una indeterminación y confusión tales que sólo muestra con distinción, o casi, al analogado primero, ya que a los demás los muestra confusamente y por reducción al primero. En efecto, "sano" confunde en una sola palabra, que con distinción significa salud, la gran variedad de relaciones que se pueden mantener con ella, como tenerla, significarla, causarla, etcétera., de tal modo que sólo indica con distinción la primera relación, a saber, tener o ser sujeto de salud», Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres, c. 2, n. 15, p. 55.

135. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 321.

136. «Id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate», Tomás de Aquino, De malo, q. 6, a. u., in c.

137. «Homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium», Id., In Sent. IV, dist. 25, q. 1, a. 2, ad 2.

138. «Dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi», Id., STh. II-II, q. 26, a. 13, ad 3.

139. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 312.

140. Véase el epígrafe «III.3.1. La libertad de Dios», p. 227.

141. Así lo muestra A. Amado al tomar el concepto de libertad desde la libertad en cuanto tal como causa sui: «El hombre, si es libre, tiene que ser más perfectamente movido por Dios. Ser más perfectamente movido por Dios significa que participa más perfectamente de la causalidad divina, está más cerca de la causalidad divina. Y por ello su acción es libre. […] Dios da el ser, y el ser es lo más íntimo de cada cosa, el ser es efecto propio de Dios, la causa está en el efecto, y entonces Dios, desde lo más íntimo de cada ente mueve a cada ente a sus operaciones, a sus acciones, etcétera, y cuanto más perfectamente las mueve, las mueve desde más dentro de ellas mismas. Entonces, hay unos seres a los que mueve con tal perfección y de su interioridad e intimidad, que les da el poder moverse ellos también a sí mismos siendo ellos providentes de sí mismos», A. Amado, «Libre arbitrio y gracia»: en C. A. Casanova & I. Serrano del Pozo (eds.), Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia, Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista (Santiago de Chile 2016) 281-288, p. 282-283 (el subrayado es nuestro).

142. Los lugares principales son los siguientes: Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 25, q. 1; Id., De veritate, q. 24, a. 3; Id., STh. I, q. 19, a. 10; Id., CG. I, c. 88;

143. Id., De veritate, q. 24, a. 3, in c. En la CG argumenta a partir de la afirmación de que las demás cosas fuera de Dios las quiere por elección:

144. «Bonitas eius his quae ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad eius manifestationem», Ibíd., q. 24, a. 3, in c.

145. «Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit», Id., CG. I, c. 88, n. 4.

146. «Nam liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicae. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus

est», Id., CG. I, c. 88, n. 6.

147. J. Bofill, «Ontología y libertad»: en Obra filosófica, p. 104.

148. «Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem», Tomás de Aquino, CG. I, c. 72, n. 8.

149. «Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo spiritus sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate», Id., De potentia, q. 10, a. 2, ad 5.

150. «Mi maestro, el padre Orlandis, llamaba “superlibertad” a la inclinación de la voluntad al bien en sí mismo, lo que resulta coherente con la afirmación de santo Tomás de que “el Espíritu Santo procede libremente del Padre, pero no de un modo posible, sino necesario”. Lo que, ciertamente, no reduce la espiración del Espíritu Santo al nivel de un acto “electivo” de algo contingente, lo que sería negar la divinidad del Espíritu Santo, pero sí atribuye la perfección de la “libertad” al Amor divino, eterno y esencial, por el que el Padre y el Hijo se aman en su mutuo eterno Don», F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 67; «De aquí que el padre Orlandis llamara “superlibertad” a la inclinación natural al bien en sí mismo. Por ser Dios esencialmente Amor y bondad difusiva, es la suma liberalidad de Dios aquella por la cual del Padre procede el Espíritu Santo […] y que en modo alguno queda disminuida en su perfección como si la espiración fuese un acto contingente», Ibíd., p. 309.

151. «Voluntarium perfectum non est idem quod liberum formale, sed potest dari voluntarium perfectum quod sit necessarium. Illud tamen voluntarium erit eminenter liberum, licet non formaliter. Unde voluntarium perfectum, vel eminenter vel formaliter, semper est liberum; licet non semper sit formaliter liberum, sed potest esse necessarium. – Conclusio ponitur et verificatur in amore

beatifico, quod formaliter est necessarium, perfecte tamen voluntarium», J. de Santo Tomás, Cursus theologicus, t. 5, disp. 3, q. 6, n. 11, Edición de Solesmes (Mâcon 1964), p. 280.

152. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 312.

153. Tomás de Aquino, STh. I, q. 18, a. 3, in c.

154. Id., De potentia, q. 10, a. 2, ad 5.

155. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 307 y 312.

156. «Santo Tomás afirma rotunda y claramente este punto: no podríamos ni aun con la fe conocer la existencia de las substancias separadas a no ser porque nuestra alma tiene de sí misma el conocimiento de lo que es el “ser intelectual”: “nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex se ipsa cognosceret” [en nota: Tomás de Aquino, CG. III, c. 46, n. 10]. Y es esto tan verdadero, dice, que “aún el mismo Aristóteles afirma que la ciencia del alma es como el principio para conocer las substancias separadas” [en nota: STh. I, q. 88, a. 1, ad 1]», FCV 6, 56.

157. «Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt: non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus», Tomás de Aquino, CG. III, c. 46, n. 9.

158. J. Bofill, en continuidad con el planteamiento de la Summa contra gentiles, abre la posibilidad de un conocimiento racional de la existencia de sustancias separadas por congruencia con el orden del cosmos y niega que se pueda descartar a priori su afirmación existencial: «Hasta ahora hemos hablado del uso trascendente de la analogía en un único caso, a saber: para el conocimiento de Dios. Mas ahora cabe preguntar: ¿y este mundo de las inteligencias, cuya existencia intentaron demostrar Platón y Aristóteles, y que cuenta en su apoyo con el testimonio de la Revelación? ¿Qué podemos saber de él por razón natural? Aunque la posibilidad de que la existencia de los ángeles se nos manifieste a través del orden mismo de la experiencia no puede desecharse a

priori, con todo, nuestra ciencia no ha llegado por el momento hasta aquí. Con respecto al ángel, la razón natural no puede contestar a la pregunta an sit más que con razones de congruencia», J. Bofill, «Concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 29. Véase al respecto Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 3, a. 3, in c.

159. Principalmente en Id., STh. I, q. 59, a. 3; Id., CG. II, c. 47-48; Id., De malo, q. 16, a. 5.

160. Cf. Id., De veritate, q. 24, a. 7 y 10; Id., STh. I, q. 64, a. 2; Id., De malo, q. 16, a. 5.

161. Id., In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 4, in c.

162. «Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse», Id., CG. IV, c. 11, n. 5

163. Por este motivo, nota J. Bofill, la naturaleza angélica nos es conocida en común, no específicamente, según la razón propia y distintiva de cada naturaleza angélica: «Mas como esta condición última es común a toda criatura, la naturaleza espiritual del ángel nos será conocida tan sólo en común, y nada podremos saber de los caracteres analógicos (impropiamente tan sólo podrían llamarse diferenciales) según los cuales la perfección de una inteligencia intuitiva se realiza en cada uno de ellos», J. Bofill, «Concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 29. Lo mismo cabe decir respecto de la libertad angélica y sus particulares distinciones o modos de perfección en los diversos grados de vida angélica.

164. «Species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. […] Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura», Tomás de Aquino, STh. I, q. 55, a. 2, in c.

165. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 507. Véase para esta

cuestión todo el epígrafe titulado: «La autoconciencia de una forma subsistente en ser inmaterial», pp. 501-508.

166. «La presencia del alma a sí misma por su misma esencia por modo inteligible, sería, el pretenderlo, cometer el pecado cartesiano de "angelismo" que ha denunciado Maritain y que mucho antes hizo blanco al racionalismo de la crítica, exacta en este punto, de Kant», J. Bofill, «Concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 29.

167. J. Bofill, «Metafísica del sentimiento»: en Obra filosófica, p. 127-128, nota 38.

168. «Una cuestión que permanece siempre abierta para la investigación histórico-filosófica sería la de la comparación entre las caracterizaciones kantianas de "Intuición Intelectual" y de "Intuición Originaria", con la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre el conocimiento angélico y con el conocimiento divino como subsistente autoconciencia infinita que contiene originariamente toda entidad creada. Mientras Descartes parece fundamentar el conocimiento humano en el infundado prejuicio de atribuir al hombre el modo de conocimiento angélico, Kant es llevado al fenomenismo de lo inmanente y al agnosticismo de lo trascendente por la vía de la constatación de la carencia en el hombre de aquel modo "primero" y arquetípico del conocimiento, del que por otra parte carece de base especulativa para establecer concepto alguno», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 321, nota 11.

169. «Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem», Tomás de Aquino, CG. II, c. 47, n. 4.

170. «Se dice que la voluntad es un motor movido, por cuanto el querer, lo mismo que el entender, son un cierto movimiento. Y no hay inconveniente en que exista en los ángeles, puesto que tal movimiento es acto de lo perfecto, como dice el Filósofo», Id., STh. I, q. 59, a. 1, ad 3.

171. Id., De veritate, q. 24, a. 7, in c.

172. Id., De veritate, q. 24, a. 8, in c.

173. «Pertenece a la naturaleza del libre albedrío el poder elegir entre cosas diversas. Ahora bien, esta diversidad puede entenderse de tres modos. De un modo, en razón de la diferencia de las cosas que han sido elegidas por un fin: […] debido a que varias cosas pueden ordenarse a un mismo fin, el apetito intelectual o racional de una naturaleza puede dirigirse a diversas cosas eligiendo aquéllas que lo conducen a su fin. […]

»Una segunda diversidad a la que puede dirigirse el libre albedrío, se refiere entre bien y mal. Pero esta diversidad no pertenece de suyo a la facultad del libre albedrío, sino que se halla accidentalmente con respecto a ella, en cuanto que se encuentra en una naturaleza capaz de equivocarse. Pues toda vez que la voluntad se ordena de suyo al bien como a su objeto propio, no puede suceder que tienda al mal, a no ser debido a que el mal sea aprehendido bajo la razón de bien. […]

»Una tercera diversidad a la que puede dirigirse el libre albedrío, se refiere a la diferencia de su mutación. La que, ciertamente, no consiste en el hecho de que alguno quiera cosas diversas, […]; sino que la mutación del libre albedrío consiste en que alguien no quiera aquello mismo que antes quería y en las mismas circunstancias, o quiera lo que antes no quería. Y esta diversidad no pertenece de suyo a la razón del libre albedrío, sino de modo accidental, según la condición de la naturaleza mudable», Id., De malo, q. 16, a. 5, in c.

174. Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

175. Ibíd., q. 16, a. 5, in c.

176. Ibíd., q. 16, a. 5, in c. Igualmente en el artículo tercero afirma: «el mal no se encuentra en aquellas cosas que siempre están en acto, sino sólo en aquellas en las que la potencia puede ser separada de su acto […]. Mas todos los ángeles fueron creados de tal modo que todo lo que pertenece a su perfección natural, lo tuviesen desde el momento mismo en que fueron creados: sin embargo, se hallaban en potencia de los bienes sobrenaturales que podían alcanzar mediante la gracia de Dios. De donde, queda sólo aceptar que el pecado del diablo no haya sido algo de lo que pertenece al orden natural, sino en relación con algo sobrenatural», Ibíd., q. 16, a. 3, in c.

177. «Es difícil comprender de qué modo pecaron, porque no puede haber pecado en la voluntad si no hay también en cierto modo un engaño en la razón; por lo que todo malo es, en cierto sentido, un ignorante», Id., In Sent. II, dist. 5,

q. 1, a. 1, in c.

178. La no consideración de la regla no es, en sí misma, un mal, sino en tanto que la efectiva actuación voluntaria se mueve a obrar según esta no consideración del orden. J. Maritain resume con precisión la explicación de santo Tomás: «Esta no-consideración de la regla es algo real, puesto que es la causa del pecado; y que es algo libre. Es, pues, una iniciativa libre de la voluntad. Esa iniciativa libre no es causa de la malicia del acto de elección sino en la medida en que ese acto de elección tiene lugar en un instante del tiempo en que aquélla está presente. Y, sin embargo, al ser causa del mal, precede a éste, al menos con una prioridad de naturaleza», J. Maritain, Y Dios permite el mal..., Ediciones Guadarrama (Madrid 1967), p, 58-59.

179. J. Bofill, «Intencionalidad y finalidad»: en Obra filosófica, p. 183.

180. «Una conciencia puramente espontánea, por su parte, trascenderá al orden ontológico sin necesidad de someterse a las condiciones limitativas de la “extraversión” y “exteriorización”, etc., que afectan a la conciencia humana. Si, despojándonos de una reserva más o menos justificada, la denominamos “conciencia angélica”, podremos hacer los siguientes adelantos en nuestra reflexión:

1. El mundo ontológico del ángel es un mundo rigurosamente “social”; toda “cosa” está eliminada del mismo, para moverse exclusivamente de “tú” a “tú”, en un orden absoluto de relaciones interpersonales […]», Id., «Intencionalidad y finalidad»: en Obra filosófica, p. 183.

181. «Thomas specifies that the disorder in the demons’ desire consisted in not submitting themselves to a superior rule: the divine wisdom, the divine government, the divine will. This disregard for the divine rule must be qualified as pride, i.e., “not to be subject to a superior when subjection is due”. Pride consists in coveting a singular excellence. As a consequence of pride, the demons sinned by envy, because they considered the good of others an impediment to their own excellence», T. Hoffmann, «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin»: AGPH 89 (2007) 122-156, p. 134 (la traducción es nuestra).

182. «Si Dieu n’avait pas élevé l’ange à l’ordre surnaturel, celui-ci, dans l‘état de nature pure, aurait joui d’un impeccabilité relative. L’ange aurait été, au plan

naturel, impeccable, incapable de s'écarter de la loi naturelle», S.-T. Bonino, Les anges et les démons, Parole et Silence (París 2007), p. 205. El tomista dominico S.T. Bonino presenta brevemente el estado de esta cuestión y la discusión entre H. de Lubac y J. Maritain con P.-C. Courtès, inclinándose favorable a este último. Cf. H. de Lubac, Surnaturel. Études historiques, Aubier (París 1946); G. Courtès, «La peccabilité de l'Ange chez saint Thomas»: RT 53 (1953) 133-163; Id., «Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit»: RT 54 (1954) 155-165; J. Maritain, «Le péché de l'Ange. Essai de réinterprétation des positiones thomistes» RT 56 (1956) 197-239; Ch. Journet, J. Maritain & Ph. de la Trinité, Le péché de l'Ange. Peccabilité, nature et surnature, Beauchesne (París 1961).

183. Juan de santo Tomás explica, coherentemente, la imposibilidad del pecado venial en el ángel: «similiter voluntas in ipso fine eligit media, et non procedit ad media nisi sub aliquo fine et in fine: ita quod idem actus est necessarius quoad specificationem ex parte finis, et liber ex parte mediorum cum primum eligit, licet in exercitio quoad utrumque liber sit. Cum ergo deordinatio peccati venialis, sive ex parvitate materiae, sive ex indeliberatione rationis, non sit deordinatio circa finem, oportet quod Angelus operetur circa illud ex alio priori fine, in quo talia venialia velit. Et quidem si finis sit bonus et recte volitus ab Angelo, cum eodem actu et impetu, qua fertur in finem, feratur in media, non potest tendere in finem bene et sine defectu, id est, sine deordinatione a fine, et in media tendere deordinate : quia sic separaret motum in ipsa media a motu in finem: quod solum in nobis contingit», J. de santo Tomás, Cursus theologicus, t. 4, disp. 43, a. 3, n. 5.

184. «Rétorquera-t-on que c'est impossible puisque l'ange, comme on l'a déjà expliqué, aime naturellement Dieu plus que tout. Comment pourrait-il donc se détourner de Dieu ? Saint Thomas répond par une distinction précieuse entre Dieu comme principe de l'être naturel de l'ange et Dieu comme objet de la béatitude surnaturelle. L'ange ne peut pas ne pas naturellement aimer Dieu comme source de son être, mais il peut refuser Dieu comme objet d'une amitié que celui-ci lui propose par grâce. La péché devient effectivement possible pour l'ange quand il est appelé à se dépasser dans l'ordre surnaturel», S.-T. Bonino, Les anges et les démons, Parole et Silence (París 2007), p. 205.

185. «What was it that the demons desired inordinately? Since all angels have attained their full natural perfection from the first moment of their creation, they have attained natural happiness from the beginning of their existence (ST Ia.62.1). They could not desire what they already possessed in act, because

desire regards goods that one does not yet have (ST Ia.20.1). Hence they could only desire something toward which they had potentiality, i.e. supernatural goods. Goods that exceed the limits of one's nature can only be desired in an ordinate manner if they are desired as a gift of grace (ST Ia.62.2). Accordingly, Aquinas explains angelic sin like this: the devil desired his supernatural happiness, as such a noble desire, unless it is aspired "inordinately and immoderately" (DM 16.2 ad 4), wanting to obtain it through one's own natural abilities», T. Hoffmann, «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin», p. 134 (la traducción es nuestra).

186. Tomás de Aquino, STh. I, q. 63, a. 3, in c.

187. Ibíd., I, q. 63, a. 3, in c.

188. Id., De veritate, q. 24, a. 8, in c.

189. Recordemos la argumentación de santo Tomás por la cual, sobre la base de que Dios es el creador de todo, todas las cosas tienen a Dios por su fin último: «todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas», Id., STh. I, q. 44, a. 4, in c.

190. Id., De veritate, q. 22, a. 6, in c.

191. J. Bofill, «Ontología y libertad»: en Obra filosófica, p. 106.

192. Id., «Intencionalidad y finalidad»: en Obra filosófica, p. 183.

193. «Et ideo non est inconveniens si Angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat; cum habeat liberam voluntatem», Tomás de Aquino, STh. I, q. 60, a. 1, ad

2.

194. «Omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare», Tomás de Aquino, STh. I, q. 62, a. 3, ad 2. «Mais affirmer l'existence de cet amour naturel pour le bien ne revient-il pas à nier la liberté de l'ange ? Une telle objection relève d'une vision très erronée où la liberté, d'une part, est conçue comme un absolu, une pure auto-position de soi, et où, d'autre part, elle s'oppose à la nature. Or, primo, il faut affirmer qu'en toute créature, la liberté s'exerce à l'intérieur des conditionnements d'une nature qu'elle ne s'est pas donnée et qu'elle reçoit du Créateur avec ses dynamismes fondamentaux. L'amour naturel, qui est comme la marque inaliénable de la dépendance de la créature vis-à-vis de Dieu, précède les choix de la liberté. […] Il faut, secundo, comprendre qu'il n'est de liberté possible qu'à l'intérieur du dynamisme de l'amour naturel, condition de toute liberté. Seul l'amour naturel de la fin met la volonté "sous tension" et permet l'exercice des choix relatifs aux moyens. Toute mon activité volitive suppose donc ce dynamisme de fond qui me porte vers le Bien en général», S.-T. Bonino, Les anges et les démons, Parole et Silence (París 2007), p. 161.

195. Tomás de Aquino, In Sent. II, dist. 7, q. 1, a. 2, in c.

196. «Homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium», Id., In Sent. IV, dis. 15, q. 1, a. 2, ad 2. «Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos», Id., STh. I-II, prólogo.

197. «Y esto nos mueve a considerar la admirable concatenación de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior. Así, algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que "la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores". Lo cual da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del

género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como "horizonte" y "confín" entre lo corpóreo e incorpóreo, porque, aunque es substancia incorpórea, es, sin embargo, forma del cuerpo», Id., CG. II, c. 68, n. 6.

198. «Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus», Id., STh. I, q. 76, a. 5, in c.

199. «De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius», Id., De veritate, q. 10, a. 8, in c.

200. FCV 6, 300-301.

201. Tomás de Aquino, De spirit. creat., a. 10, ad 8.

202. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 125. Igualmente, pero con otras palabras: «puede afirmarse sin contradicción alguna que el alma intelectiva humana es potencial respecto a las formas de las cosas, y actual en orden a constituir, en la autoposesión consciente de su ser, la actualidad inteligible de las formas a cuya recepción está destinada. La "transparencia intelectual" respecto a las formas de lo otro se constituye y posibilita por la luminosidad connatural por la que la mente se posee en sí misma según su ser», FCV 6, 339.

203. Tomás de Aquino, De malo, q. 6, a. un., ad 18

204. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 126.

205. «Anima est causa cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed

inquantum per actum animae intelligibiles efficiuntur res materiales», Tomás de Aquino, De veritate, q. 10, a. 8, ad 7.

206. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 645.

207. Tomás de Aquino, De veritate, q. 10, a. 6, in c.

208. «In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei», Id., CG. III, c. 113, n. 3.

209. «Hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii», Id., STh. I, q. 83, a. 2, in c. «Homo naturaliter est liberi arbitrii, propter rationem et voluntatem», Id., Ad Rom., c. 6, lect. 4.

210. «Homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium», Id., STh. II-II, q. 64, a. 5, ad 3.

211. «Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. Et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat», Id., CG. III, c. 155, n. 4.

212. «Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit: scilicet naturam, et vim cognitivam», Id., De veritate, q. 24, a. 3, in c.

213. Para una primera aproximación a estos actos del dinamismo de la acción voluntaria véase, por ejemplo, M. Mauri, Bien humano y moralidad, p. 196-222, además del obligado estudio directo de Aristóteles y santo Tomás de Aquino.

214. S. Th. Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia, Eunsa (Pamplona [3]2007), p. 447.

215. «Non si vede, in questo rigoroso parallelismo come si possa parlare di “libera voluntas” rispetto al fine (in comuni) “...quem naturaliter approbamus” e quindi anche “...naturaliter appetimus”. Invece se fra la intentio naturale (necessaria) del finis in communi e la electio mediorum si pone la electio finis in concreto, secondo l’alternativa di finito (creatura-io) e Infinito, qui si può e si deve parlare di libera voluntas: è l›atto fondamentale della libertà esistenziale. A questo modo si può e si deve allora ammettere una libera voluntas anche rispetto

al fine, e questa libertà non si esercita "naturaliter" ma mediante il processo di consilium-electio: quindi prima della scelta del fine ultimo in concreto, della nostra vita, il tendere al fine ultimo in astratto non pone alcun problema», C. Fabro, «Orizzontalità e verticalità della libertà»: Angelicum 48 (1971) 302-354, p. 336. No sólo Fabro, sino ya D. Báñez hablar de una elección del fin último concreto: «Si por último fin se entiende la cosa misma que en particular es fin último del hombre, es decir, Dios, así alguien puede consultar acerca de este fin u elegirlo […]. El mismo Dios como objeto de la caridad cae bajo elección y, por consiguiente, el último fin en particular», D. Bañez, Commentarium in STh. I-II, q. 13, a. 3 citado por T. Alvira, Naturaleza y libertad, p. 96-97 nota 64.

216. «Ultimus finis nullo modo sub electione cadit», Tomás de Aquino, STh. I-II, q. 13, a. 3, in c. R. Oribe recoge al inicio de su estudio sobre la voluntad del fin en santo Tomás el estado de la cuestión en torno a la elección del fin último: «Con respecto al problema que plantearon algunos tomistas contemporáneos, principalmente Fabro, sobre la elección del fin último en concreto, Alvira sigue a Tomás y considera que respecto del fin último se da intención, no elección; a menos que la expresión elección se tome en un sentido muy amplio que arrastre los actos de la voluntas ut ratio desde la intención. Pero, señala Alvira, Tomás jamás usó dicha expresión, y no por ser poco "existencial", sino porque la reservó a los medios», B. E. Reyes Oribe, La voluntad del fin en Tomás de Aquino, Vórtice (Buenos Aires 2004), p. 17-18.

217. Para T. Alvira el problema de la elección del fin último se resuelve sin negar que el fin último no se puede elegir, sino situando la intención del fin último concreto en el ámbito de la voluntas ut ratio, es decir, en el ámbito del querer deliberado: «En definitiva, todos los que hablado de la elección del fin último tienen el mérito nada irrelevante de haber captado el núcleo especulativo de la cuestión: el fin último cae bajo el dominio de mi libre autodeterminación. Sin embargo, una atención distraída a los conceptos de voluntas ut natura y ut ratio les ha conducido a una excesiva simplificación, al identificar sin más el querer deliberado con la elección. Nos parece que la solución hay que buscarla en la línea de la intentio finis. El fin último en concreto cae bajo la voluntas ut ratio a través de la intención y no de la elección», T. Alvira, Naturaleza y libertad, p. 98.

218. «Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt», Tomás de Aquino, CG. III, c. 155, n. 3.

219. De forma admirable lo sintetiza el dominico S. Pinckaers: «El análisis de la elección por santo Tomás tiene esto de propio: que reúne y mantiene en relación estrecha dos dimensiones que se separarán más tarde, a consecuencia del nominalismo. Una depende de la inteligencia: es la dimensión de la esencia o del orden de especificación, del lado del objeto (elegir esto o aquello); la otra depende principalmente de la voluntad: es la dimensión de la existencia o el orden del ejercicio, del lado del sujeto (elegir obrar o no obrar). Estas dos dimensiones son constitutivas correlativamente de la libertad y de su acto. La elección recibe del juicio de la razón su forma, su naturaleza y su especie, su porqué y sus motivos. Es lo que constituye la esencia de la elección y del acto. Por eso se llamarán más tarde esencialistas, intelectualistas o racionalistas las teorías de la elección que ponen el acento sobre el juicio práctico, hasta el punto de considerar la ejecución de la acción como una simple aplicación en consecuencia, una pura obediencia de la voluntad.

»La elección recibe su ser, su venida a la existencia, de la voluntad, del esfuerzo que compromete a la persona en vista del bien que le atrae y le mueve. Es el lado existencial de la elección y de la acción. Por eso podrán llamarse existencialistas las teorías de la elección que la hacen depender principalmente, cuando no únicamente, de la voluntad libre.

»El análisis de santo Tomás se distingue, pues, por la unión y la integración en la elección libre de la inteligencia y de la voluntad, del juicio y del querer, de la esencia y de la existencia, del objeto y del sujeto que componen el obrar humano como forma y materia, como cuerpo y alma», S. Th. Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana, p. 449.

220. «Libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum», Tomás de Aquino, De veritate, q. 22, a. 6, in c.

221. «El tercero no es de todos los objetos sino de algunos, a saber, de esos que son hacia el fin, y no respecto de cualquier estado de la naturaleza, sino sólo de aquél en el que la naturaleza puede faltar: pues donde no hay defecto en la aprehensión y en la comparación no puede existir voluntad de mal, incluso en esas cosas que son hacia el fin, como es claro en los bienaventurados [Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorumdam, scilicet eorum quae

sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis]», Id., De veritate, q. 22, a. 6, in c.

222. «Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quae sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu huius modi est in eius potestate appetere hoc vel illud», Ibíd., q. 22, a. 6, in c.

223. Secundo est voluntas indeterminata etiam respectu actus; quia etiam circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, vel non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit: grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri: res autem animatae moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle», Ibíd., q. 22, a. 6, in c..

224. J. Bofill, La escala de los seres, p. 91.

225. Tomás de Aquino, STh. I, q. 59, a. 3, ad 2.

226. Id., De malo, q. 6, a. un., in c.

227. Id., STh. I, q. 83, a. 1, ad 3.

228. «Da questo punto di vista, risulta chiaro che non è giusta la separazione tra una libertà psicologica, come capacità di scelta, che apparterrebbe all’antropologia, e una libertà morale, come autodeterminazione verso il bene, propria dell’etica. La libertà non si comprende senza la sua dimensione morale, che non è sovraggiunta ma costitutiva», L. Clavell, Metafisica e libertà, Armando (Roma 1996), p. 169.

229. F. Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento…, p. 67

230. «Se la libertà è autodirigersi verso il bene, donandosi a Dio e agli altri, allora deviare da questo amare significa perdere libertà. È libero chi sa amare con un amore di benevolenza. Libertà è donazione, porre qualcosa di nuovo e di positivo per le persone. Così come Dio è Signore dando per amore, anche la persona creata dimostra il suo dominio partecipato dando. Più si ama, più liberi si diventa. Perció i santi sono le persone più libere, hanno una maggiore capacità di donazione, d'iniziativa, una spontaneità creativa, una libertà di spirito che va al di là degli schemi abituali. La loro autodeterminazione verso il bene in sé, verso Dio e le altre persone, ha acquistato una grande stabilità nell'amore ben lontana dalla libertà intesa come indifferenza», L. Clavell, Metafisica e libertà, Armando (Roma 1996), p. 170.

231. «En tant que l'acte segon és l'acte de l'ent originat, principi de la seva actualitat, aquest ent es realitza i obra (modus operandi sequitur modum essendi) segons un mode més o menys noble de necessitat. La referència a la llibertat pot il·lustrar-ho. Per la identitat "acte primer-acte segon", un ent és intrínsecament necessari, és a dir, lliure. Es basta, en efecte, en la mateixa mesura, ell mateix. Si es bolca, aleshores, a l'acció no serà per auto-realitzar-se (comunicació ex indigentia) sinó per pura redundància i liberalitat (comunicació ex plenitudine). No estarà sotmès a la reacció, condicionadora, del medi preexistent, ans el projectarà com expansió pròpia, dominarà damunt d'ell i obtindrà, per tant, infal·liblement, el resultat intentat. Recíprocament: en la mesura que la seva acció sigui assimilada per l'ent originat com a més o menys identificada amb el seu propi "acte", quedarà imprès en ell un mode superior o inferior de necessitat. Si la moció causal és assumida intrínsecament segons una "reflexió completa" pel subjecte (que troba, aleshores, en ella, la possibilitat de realitzar-se plenament com in se subsistens, d'ésser cabe sí) el mode de necessitat de l'efecte serà, novament, la llibertat. Si només incideix en ell com a mera passio transitiva, no assumida, li imposarà una necessitat extrínseca, de caràcter "determinístic"», J. Bofill, «La relació interpersonal»: en Obra filosòfica, p. 223.

232. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 645-646.

233. «En la Ética a Nicómaco introduce Aristóteles la enumeración de las cinco virtudes dianoéticas, designándolas como "aquellas por las que dice el alma la verdad". Expresión a la que sigue inmediatamente la mención de las cinco que él establece: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la "inteligencia" (Ética a

Nicómaco VI, c. 3, 1139). Se presupone la naturaleza de "expresado" en el decir del alma, que pertenece tanto a la "recta razón de lo efectuable", como a la recta razón de lo agible o "práctico", como a las enunciaciones judicativas por conceptos en que consisten los principios connaturalmente aprehendidos por la "inteligencia", los argumentos inductivos o deductivos constitutivos de "toda ciencia", y los juicios entendidos y demostrados acerca de lo que es óptimo por su naturaleza, en que consiste la ciencia suprema o sabiduría», Ibíd., p. 656.

234. Ibíd., p. 657. «La invisceración y el arraigo en el sujeto, la profundidad del lenguaje mental en su vertiente subjetiva –por la que la actividad del cognoscente, a la que sigue la referencia intencional a lo conocido, constituye una emanación "del acto desde el acto", de la palabra perfecta, desde la perfección y actualidad del cognoscente como tal–, puede ser definida formalmente por la posesión por el hombre de la virtud intelectual, por la que es activamente capaz de emanar de sí, desde su plenitud, la palabra originariamente surgida de su mismidad consciente vigorizada por las virtudes intelectuales», Ibíd., p. 655-656.

235. Ibíd., p. 657.

236. Tomás de Aquino, STh. II-II, q. 45, a. 2, in c.

237. «La prudencia sería constitutivamente imposible como virtud intelectual práctica, si no se diese en el entendimiento humano una connaturalidad en la aprehensión de los fines de la vida, cognoscibles por la conciencia de la inclinación natural del hombre a aquellos. De aquí que, en la raíz de la prudencia, virtud intelectual cuya adquisición requiere inseparablemente la de las virtudes morales, sin las que el hombre no discerniría rectamente en su juicio práctico singular, está el hábito connatural de los primeros principios prácticos, o "sindéresis"», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 657-658.

238. Cf. Tomás de Aquino, STh. II-II, q. 58, a. 1, in c.

239. «El "amor" sustancialmente existente como inclinación y "pondus" de la "mens" ha de afirmarse, como la "notitia", como constitutivamente presente en la "memoria". Es, pues, preintencional y por él apetece la mente el desarrollo e "infinitación" de la misma mente como "memoria sui" en la "intelligentia" pensante, expresiva e intencional a la que siguen la "voluntas" y el amor elícito e intencional», F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, p. 673.

240. Id., Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 320.

241. Id., Sobre la esencia del conocimiento, p. 674.

242. «La esencia formal de la felicidad humana puede definirse por la intuición de la esencia de Dios, pero también en este caso, como en todos los bienes participados en lo finito, hay que afirmar, junto con la esencia, el modo –en este caso la inmediatez intuitiva de la posesión– y el "orden" o inclinación apetitiva y difusiva que define últimamente toda perfección como bien. La amistad del hombre con Dios es, así, el intrínseco "orden" a la felicidad como bien plenario del ente personal», Ibíd., p. 679-680.

243. «En la visión beatifica de Dios en el cielo, el amor al Bien poseído será irrevocable, pero no por esto cesará de ser autodeterminación hacia el bien, amor de amistad con Dios, unión con Él que nace del interior del hombre, donación de su propio accionar inmanente [Nella visione beatifica di Dio in cielo, l'amore al Bene posseduto sarà irrevocabile, ma non per questo smetterà di essere autodeterminazione verso iI bene, amore di amicizia con Dio, unione con Lui che nasce dall'interno dell'uomo, donazione del proprio agire immanente]», L. Clavell, Metafisica e libertà, Armando (Roma 1996), p. 170.

244. «La formación interna de una intentio es pues el principio del movimiento vitalmente determinado, y que procede en algún modo del viviente mismo, es decir, no según la determinación de una forma natural, sino por una cierta intención del fin: el principio de los movimientos "animales" es en efecto no una forma poseída por naturaleza, sino conocida por el sentido.

»Por esto, aludiendo a la estimativa, dice también Aristóteles que algunos animales participan en cierto modo de la prudencia, es decir, se da en ellos una cierta analogía del régimen de la acción libre humana.

»Entre estos animales "prudentes", aquellos que poseen el sentido del oído ("sensus disciplinae"), son también capaces de ser enseñados y como educados por el hombre. De este modo la más alta perfección de la vida sensible viene a estar ordenada al bien del hombre no sólo dentro de él, en el orden interno de sus potencias cognoscitivas, sino en cuanto por ella son los animales capaces de cierto como servicio consciente y obediencia a su gobierno», FCV 6, 86.

245. «La metáfora se apoya en notas que son accidentales o extrínsecas en uno de los extremos que compara, a aquel a quien el nombre usado metafóricamente

se aplica por traslación de sentido, y sólo convienen en lo propio a aquel de quien el nombre se toma. Por lo mismo, en lo esencial, y propio de cada uno hay equivocidad», J. Bofill, «Concepto y método de la metafísica»: en Obra filosófica, p. 61.

Conclusión

Llegamos finalmente a la conclusión de nuestro trabajo con la esperanza de haber podido responder a la pregunta que encabeza la presente tesis: La libertad, ¿indeterminación o donación? En la Introducción expusimos el motivo de nuestro estudio. La sorprendente situación contemporánea en la que, como vimos de las manos de I. Berlín, la libertad personal del hombre singular es puesta en duda por grandes sistemas filosófico-políticos, nos apelaba a volver a aquella filosofía perenne anterior al giro copernicano obrado en la filosofía moderna. En uno de sus mayores exponentes, santo Tomás de Aquino, hemos centrado nuestro estudio filosófico de la libertad para volver al fundamento ontológico que pueda dar razón de la libertad del subsistente espiritual singular que es la persona.

El estudio de la libertad en santo Tomás no es ajeno al panorama académico actual, pues son numerosos los trabajos que sobre este tema podemos encontrar. Particularmente en el mundo anglosajón, muchas investigaciones estudian el tema de la libertad en el Aquinate en el contexto más general, no tomista, del debate entre compatibilistas e incompatibilistas entre libertad y determinismo. Se trata, según estos autores, de ubicar a santo Tomás entre aquellos que conciben la libertad de modo compatible con el determinismo o, por el contrario, como los libertarios que entienden la libertad de forma incompatible con cualquier manera de determinismo. A partir de este planteamiento, la diversidad de posturas y matices es amplísima.

Pero todos ellos vuelven, finalmente, a una ya más vieja discusión tomista en torno a la interpretación voluntarista o intelectualista de la noción de libertad, y de la acción humana en general, según santo Tomás. Inevitablemente, al considerar el fundamento de la libertad, nos vemos en la necesidad de explicar el carácter libre del entendimiento y de la voluntad por la conjunción con la que ambas potencias constituyen el libre albedrío. El debate, además, se complica desde que algunos autores, el primero de ellos O. Lottin a mediados del siglo xx,

introdujeron la idea de una posible evolución o, al menos progreso, en el mismo pensamiento del Aquinate entre sus obras de juventud y las de su madurez intelectual. Las condenas de París de 1270 fueron, según algunos intérpretes, motivo, al menos, para precisar su pensamiento sobre la pasividad de la voluntad y negar la necesidad de la misma. Por esta razón, las precisas y categóricas afirmaciones que encontramos en los escritos de madurez como De malo o Summa theologiae I-II, que insisten en afirmar que la voluntad no se mueve necesariamente al bien absoluto reconocido objetivamente, son interpretadas por muchos autores como una posición voluntarista en la que santo Tomás rectifica sus afirmaciones intelectualistas del Comentario a las Sentencias o del De veritate: «la raíz de la libertad está toda ella constituida en la razón»[246]. Paralelamente a esta aparente dicotomía entre voluntad y entendimiento encontramos en santo Tomás la distinción entre «libertad de especificación» y «libertad de ejercicio». Ambas corresponden, respectivamente, al orden del entendimiento, por una parte, que especifica el acto libre y le ofrece un objeto al apetito, y al apetito intelectual, la voluntad, por otra parte, que opera en el orden del ejercicio y de la posición del acto. Ambos aspectos, ejercicio y especificación, pertenecen, de alguna manera, al acto libre como su principio y su término.

Así pues, el planteamiento entre intelectualismo y voluntarismo o, entre libertad de especificación y libertad de ejercicio, no es para nosotros, que queremos precisamente tratar sobre el fundamento ontológico de la libertad, una disyuntiva en la que situar al Aquinate, sino que refleja algo que será nuestro mismo punto de partida.

La Escuela Tomista de Barcelona, que considera a santo Tomás desde la óptica de su síntesis doctrinal y unidad de pensamiento, nos pone en el camino para comprender la falsedad de esa disyuntiva. El jesuíta R. Orlandis (1873-1958), inició y orientó, en sus principales discípulos, J. Bofill (1910-1965) y F. Canals (1922-2009), la trayectoria de esta tradición tomista de Barcelona a partir de algunos principios metafísicos nucleares de santo Tomás de Aquino, que se han ido mostrando de gran fecundidad doctrinal. Entre otros principios, del pensamiento del Angélico, destaca la tesis según la cual el ser es el acto y perfección de toda naturaleza, forma o, incluso, esencia. Asimismo, la

comprensión de la comunicatividad de la perfección del acto, por la que decimos que el bien es difusivo de sí mismo son, entre otros, los principios mayores de la síntesis de santo Tomás.

A partir de esta concepción, J. Bofill estudió la escala y grados de perfección desde la difusividad del bien y F. Canals, orientado por R. Orlandis, demostró el carácter locutivo y emanativo ex plenitudine del verbo mental, en la estructura de la intelección en cuanto tal. A partir de la duplex cognitio que el hombre tiene de su alma, como autopresencia existencial y aprehensión objetiva intencional, F. Canals asciende a la consideración de una doble fase en la misma intelección en sí: la presencia del acto a sí mismo como autoconciencia y la manifestación y declaración del ser en el verbo o concepto. Actualidad autopresente y perfección comunivatica del ser son los dos co-principios en los que reposa la doctrina tomista sobre la esencia del conocimiento que el filósofo catalán desarrolló en el marco de la Escuela Tomista de Barcelona con numerosas publicaciones y estudios.

Para la definición del objeto preciso de nuestra tesis, quisimos tomar, como punto de partida, no sólo la interpretación general que la Escuela Tomista de Barcelona hace de santo Tomás, sino, más en concreto, la estructura de doble fase de la intelección en sí y la conclusión que F. Canals sacaba de ésta para la libertad: «sin el desdoblamiento intencional expreso, por el que el ente se manifiesta en lo emanado del inteligente en acto, sería constitutivamente imposible la voluntad como inclinación libre»[247]. Según esta conclusión de F. Canals establecimos nuestro propio punto de partida en el paralelismo que J. Bofill establece entre la duplex cognitio y lo que nosotros hemos denominado duplex volitio: «así como vimos que el término “conocimiento” se desdoblaba según una “duplex cognitio”, también se desdobla el “querer”, según lo refiramos primordialmente al principio o al término de la relación intencional apetitiva»[248]. Establecida una doble fase en el apetito intelectual, en cuanto al ejercicio y a la especificación, resta ya sólo resolver su fundamento ontológico y explicar su implicación en la definición de la libertad en cuanto tal ya sea como indeterminación o como donación.

Para este cometido, en el capítulo primero, hicimos un recorrido, en orden cronológico de composición, por los escritos y lugares principales donde santo Tomás trata el tema del libre albedrío o de la libertad en general[249]. La finalidad de este capítulo es doble: a) introducirnos en el contexto histórico y en la misma doctrina del Aquinate sobre la libertad; y b) precisar si en el pensamiento del Angélico se puede considerar un cambio, un progreso o una mayor precisión explicativa de su noción del libre albedrío.

Al final de este primer capítulo, tras el estudio comparado de las afirmaciones principales de cada obra[250], concluimos que no se puede hablar de oposición, ni tampoco de diversidad de doctrina, antes bien de un cambio de matiz con mayor precisión terminológica en relación a la libertad de ejercicio y a la exención de necesidad en la voluntad por parte del ejercicio del acto. Asimismo se hizo patente la fundamental distinción entre libertad de ejercicio y libertad de especificación[251].

Según esta distinción, en cuanto al objeto, la voluntad de toda naturaleza intelectual se encuentra indeterminada respecto de los bienes particulares que se ordenan al fin, en cambio, se mueve necesariamente respecto del bien absoluto porque constituye el fin último de su ser. Por parte del acto y ejercicio, el apetito intelectual goza de la libertad de no coacción y solamente puede ser violentado en las facultades orgánicas que impera en su acción libre. Por otra parte, la voluntad, en el ejercicio de su acto libre, puede estar en mayor o menor disposición y grado de coacción, según los hábitos adquiridos espiritualmente o las disposiciones sobrevenidas en el orden corpóreo. En cualquier caso, de la lectura atenta a la unidad del pensamiento del Aquinate podemos concluir, a nuestro juicio, no sólo que la disyuntiva entre voluntarismo e intelectualismo distorsiona la concepción de santo Tomás que en admirable síntesis distingue y conjuga adecuadamente entendimiento y voluntad como emanadas de la perfección de la esencia del viviente intelectual que es la persona.

De ahí que el Angélico pueda decir que, en cuanto al ejercicio, «la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón»[252], pero en

cuanto a la especificación «la raíz de la libertad está toda ella constituida en la razón»[253] y, por tanto, «en la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se da de modo más o menos noble, la libertad misma también aumenta o disminuye de algún modo»[254]. Se trata, por tanto, de un concepto análogo que es diversamente participado en los distintos grados de vida intelectual. Y, consiguientemente, según este doble aspecto del ejercicio y la especificación del libre albedrío del hombre hay que tratar de alcanzar el concepto análogo de libertad que pueda predicarse proporcionalmente de todo viviente de naturaleza intelectual.

En el segundo capítulo del presente trabajo, tuvimos que exponer, en modo sintético, la concepción metafísica de santo Tomás para establecer la base filosófica sobre la que elaborar el concepto análogo de libertad que los textos estudiados ya nos introducían[255]. En este sentido, era conveniente explicar, en primer lugar, el método propio filosófico consistente en la analogía y, sobre todo, señalar algunos de los aspectos metafísicos más nucleares para la comprensión de la libertad en la línea de la perfección y de la actualidad del ser personal. Para evitar prolongaciones y debates ajenos al objeto de nuestro estudio, conforme a la justificación que se hizo en la Introducción, nos hemos servido para la elaboración de este capítulo de las aportaciones y estudios de la Escuela Tomista de Barcelona. Según esta tradición tomista establecimos, al final del recorrido de todo el capítulo, unas conclusiones que nos podrán servir ahora para recordar aquellos puntos capitales de la síntesis filosófica de santo Tomás[256]:

1. La afirmación objetiva absoluta del ente concreto sensible que, en base al principio de no contradicción, se distingue de la misma autoconciencia existencial del sujeto pensante, en la que aparece este ente concreto, constituye el punto de partida de toda la reflexión metafísica y filosófica.

2. El método filosófico para la comprensión unitaria del cosmos y, a la vez, respetuosa con la diversidad de naturalezas y grados de perfección se fundamenta en el carácter analógico de los conceptos metafísicos, según proporcionalidad primero y, posteriormente, por atribución, como sucede con el

concepto de «ente» y demás trascendentales.

3. El ser es la actualidad y perfección de todas las cosas, incluso de las mismas formas y esencias, y debe ser concebido como acto comunicativo y difusivo de sí mismo recibido en las esencias, que opera a modo de principio potencial y receptivo para la constitución del ente como de dos co-principios.

4. El ente, que encierra en sí toda perfección, puede designarse, por explicitación de aspectos implícitos, por las propiedades trascendentales (cosa, algo, uno, verdadero y bueno) y también según los grados de ser, en cuanto ente creado, por un triple aspecto según modo (causa eficiente y material), especie (causa formal) y orden (causa final).

5. La verdad y el bien constituyen respectividades perfectivas del ente para el entendimiento y la voluntad. Por lo cual hay que afirmar que la perfección del conocer y la perfección del querer suponen, por su parte, que el entendimiento y la voluntad son para sí mismas inteligibles y apetecibles. La inteligibilidad intrínseca (autoconciencia) del entendimiento es la máxima verdad del sujeto subsistente y fundamento de toda inteligibilidad. La apetibilidad intrínseca (amor sui) es la máxima bondad del sujeto subsistente (la persona es fin en sí mismo) y fundamento de toda apetibilidad.

6. La reflexión sobre sí mismo del entendimiento, en cuanto autoconciencia existencial y manifiestación conceptual, y de la voluntad, como amor sui y bondad difusiva, pertenece al conocer en cuanto tal (doble fase de la intelección en sí | duplex cognitio), y al mismo querer en cuanto tal (doble fase del apetito en sí | duplex volitio), de tal manera que ambos aspectos de las dos dimensiones reposan, como en su fundamento, en la autopresencia comunicativa y la perfección difusiva de la actualidad del ser personal.

7. La persona, subsistente individual de naturaleza racional, constituye el modo más perfecto de vida en los grados de ser y es la raíz última metafísica de esta peculiar posesión inteligible y apetitiva del ente, bueno y verdadero, según la estructura propia de la duplex cognitio y volitio.

En el tercer capítulo, último de la presente tesis, una vez establecidos los principios metafísicos de santo Tomás según la Escuela Tomista de Barcelona, abordamos ya la explicación del fundamento ontológico y la definición de la libertad en cuanto tal. Para este fin, no obstante, recordamos antes que, como sucede en todo discurso racional, también en torno a la libertad, existen unos principios evidentes por sí mismos que se toman como punto de partida y se consideran pre-conocidos (praecognita) a toda demostración[257].

En primer lugar, la existencia de la libertad, como afirma el mismo santo Tomás, debe considerarse un hecho de experiencia, evidente por sí mismo y punto de partida de nuestra reflexión, cuya negación conllevaría el hundimiento doctrinal de la antropología y de la ética filosófica. Este principio pertenece, según el Aquinate, a aquellas verdades cuya negación supondría incurrir en una posición extraña a la filosofía, precisamente porque socaba todo el edificio del pensamiento racional respecto del obrar humano.

En segundo lugar, hay que precisar que esta libertad, evidente en su existencia empírica, pertenece al hombre singular individual, como lo constatamos en este mismo hecho de experiencia, y no a la abstracción universal o trascendental de un yo distinto del individuo singular concreto. Esto constituye también un pre-conocido que, en caso de negarse, debería ser un indicativo de la falsedad de la argumentación que concluyese negándole dicha libertad al hombre singular.

Y, en tercer lugar, es evidente de suyo que «libertad» se dice de muchas maneras. Es decir, que no significamos lo mismo cuando hablamos de la caída libre de una piedra, que cuando definimos la libertad del hombre. Tampoco nos referimos a lo mismo cuando tratamos de la ausencia de libertad de los encarcelados, como

cuando discurrimos sobre la libertad política, de pensamiento, de prensa, etc, o del libre albedrío. Sin embargo, en todos estos conceptos tenemos la certeza de que hay alguna cosa en común, por la cual, a todas estas nociones, atribuimos, de alguna manera, la idea de libertad, sin que, por otra parte, pensemos que se trata simplemente de un término común por equivocidad, como el gato se dice del animal y de la herramienta mecánica.

«Libre», como incluso se puede observar en su etimología[258], tiene diversos significados mútuamente relacionados que santo Tomás presenta siempre en torno a un doble enfoque en la acción: respecto de la especificación o del ejercicio del acto libre. Para descubrir, entonces, la unidad conceptual de estas diversas significaciones, partimos del concepto primario de «libertad de coacción» para ascender metafísicamente a la noción de libertad en sí.

En un primer momento mostramos que la noción de la «libertad de coacción», en santo Tomás, en tanto que exención de violencia, no define la libertad en cuanto tal, pero está en referencia directa con la noción de libertad como causa sui desde la que hay que afrontar el concepto de libertad en sí. Así pues, respecto de la «libertad de coacción» concluimos, en su momento, las siguientes afirmaciones[259]:

La «libertad de coacción» se dice respecto de la coacción perfecta de un principio externo al agente, también denominada violencia o necesidad de coacción. Pero no se dice, propiamente, respecto de la necesidad intrínseca natural.

La «libertad de coacción», toma su significado de la exención de violencia, pero no es un concepto únivoco, ya que se predica en diversas naturalezas (angélica, humana y divina) según los grados de perfección y, por tanto, designa al menos indirectamente cierta capacidad de operación no coaccionada.

Esta capacidad de operación no coaccionada no es el mismo movimiento natural o apetito natural inanimado que brota de los cuerpos naturales.

La capacidad de operación no coaccionada, que indirectamente se designa con la «libertad de coacción» es el libre albedrío que, según santo Tomás, se sigue naturalmente y per se de aquella libertad de necesidad.

La «libertad de coacción», en tanto que concepto negativo de libertad, es insuficiente para definir la libertad en cuanto tal. Por lo cual, el punto de partida adecuado para definir la libertad en cuanto tal, será el del libre albedrío según que «libre es lo que es causa sui».

Después de tratar de la «libertad de coacción» y de asentar la necesidad de definir la libertad desde la noción de causa sui tuvimos que, previamente, esclarecer el sentido que tiene este término, tomado de Aristóteles, en los escritos del Aquinate. Vimos que santo Tomás, a pesar de trasladar el ablativo griego en un nominativo latino, dándole un sentido de eficiencia, no estaba ausente el sentido aristotélico de finalidad. Ambas significaciones, una, por la que causa sui significa la causalidad eficiente de la operación del propio agente, y otra, la que indica que el agente es fin en sí mismo de su operación, en definitiva, vienen a expresar la doble fase de la acción libre: ejercicio y especificación. La libertad de ejercicio y la libertad de especificación son dos aspectos de la libertad, en cuanto al acto o principio y en cuanto al objeto o término, que la noción de causa sui reúne en su concepto[260].

Según esta doble fase de la libertad en sí, en el punto nuclear de nuestra investigación, hemos tratado de exponer el fundamento ontológico y el concepto metafísico de la libertad en cuanto tal según santo Tomás de Aquino. Para lo cual, tuvimos en cuenta, primeramente, que el viviente perfecto, aquel que es plenamente causa sui, se mueve a sí mismo, en cuanto viviente intelectual, en tanto que «no le conviene obrar por la adquisición de fin alguno, sino que intenta

sólo comunicar su perfección»[261]. En este sentido, atendiendo a la vertiente objetivo-especificativa de la operación, llegamos a la conclusión de que, en virtud de la perfección y actualidad ontológica propia del agente poseedor de la libertad en sí, debemos reconocer que el fin por el cual se mueve a sí mismo en su operación es su misma perfección y bondad. Por lo cual, la libertad en sí, en cuanto a la especificación, puede definirse –con J. Bofill– como «la actualidad de un sujeto para quien el fin le es inmanente»[262].

Pero, en cuanto al ejercicio, no basta la caracterización de la libertad como inmanencia del fin. Porque, sin desdoblamiento en una doble fase de la intelección en sí, podría entenderse, en línea de los idealismos esencialistas, el acto puro como perfecta autopresencia intelectual en la que quedarían subsumidas todas las realidades, toda libertad individual singular, en una yoidad trascendental absoluta. En cambio, el reconocimiento de un término intencional entendido en la misma estructura de la intelección en sí, es decir, el reconocimiento del carácter locutivo del conocimiento en cuanto tal, nos obliga a reconocer, también en la definición de la libertad en sí, una dimensión distinta de la especificación, a modo de inclinación u orden (pondus).

Esta inclinación procede del aspecto perfectivo del ente que se dice en relación al apetito, es decir, del bien en cuanto que es difusivo de sí. La difusividad del bien consiste en el orden de perfectividad del ente en cuanto bueno, ya que el bien se dice difusivo a modo de fin. Así pues, en el agente perfecto, cuyo fin le es inmanente, la perfectividad y difusividad de su misma bondad adquiere razón de apetibilidad intrínseca. De tal manera que, la inclinación, consiguiente a la intrínseca apetibilidad de aquel agente cuyo fin le es inmanente, consiste en una «reflexión o autoposesión por vía volitiva» o, simplemente, en un amor sui difusivo de sí, perfectivo, emanativo de querer. Por esto, J. Bofill complementa su explicación de la libertad, en cuanto inmanencia del fin de la actualidad de un sujeto, con el siguiente añadido: «en tanto que esta actualidad se proyecta en un querer». Precisamente porque, volviendo sobre aquel principio capital de la metafísica de santo Tomás, «es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según que le es posible»[263]. La libertad, en la línea del ejercicio, según la difusividad del bien en el ser personal libre, consiste, por tanto, en una «inclinación vital por la que el viviente se da a sí mismo».

Así pues, por la perfección y actualidad comunicativa de sí misma del acto, en la línea apetitiva, es decir, en cuanto autoposesión difusiva por vía volitiva (en el ejercicio) e inmanencia del fin (en la especificación), la libertad debe concebirse como ordenación íntima e inmanente de la persona a la difusividad del propio bien por el amor o, lo que viene a ser lo mismo, como autoposesión oblativa a modo de donación de sí mismo:

La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal –lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito–, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo[264].

Por tanto, la doble fase paradigmática de toda libertad se define, en cuanto al ejercicio, por la autoposesión volitiva o apetitiva difusiva de sí misma; pero, en cuanto a la especificación, por la perfecta inmanencia del fin en la perfección y actualidad del agente. En este sentido, para expresar sintéticamente la posesión inmanente de la actualidad y perfección a modo de fin en la autoconciencia intelectual y en la autoposesión volitiva difusiva de sí mismo, intrínsecamente apetitiva, podríamos, tal vez, describir la libertad simplemente como «autoposesión donativa»[265].

Una vez esclarecido el concepto propio de la libertad en cuanto tal, pudimos exponer el carácter analógico, según proporcionalidad y atribución, con el que se emplea frecuentemente la noción de libertad. Según analogía de proporcionalidad significamos, en el caso del concepto de libertad, la semejanza de proporciones que encontramos en las diversas naturalezas en cuanto a la inmanencia del fin o autoposesión difusiva. Así pues, aunque en Dios, los ángeles y los hombres, en tanto que seres personales, podemos decir que el fin les es inmanente porque en razón de su naturaleza intelectual poseen en sí, de alguna manera al menos potencial en el orden inteligible, toda la razón de ente,

sin embargo, la posesión del fin es diversamente participada en cada una de estas naturalezas. La semejanza de proporciones entre la actualidad de un sujeto y su fin, en las diversas naturalezas intelectuales, constituye la unidad de proporcionalidad del nombre análogo «libre».

En cambio, por analogía de atribución, presupuesta la proporcionalidad, significamos alguna relación causal con el analogado principal que constituye la libertad en cuanto tal. Según esta analogía de atribución, la libertad se predica, por vía causal en la línea de la especificación y del ejercicio del acto libre, de todo subsistente espiritual creado por respectividad a Dios. Así, la inclinación natural al bien absoluto, aunque no se puede decir que sea formalmente libre, se dice que es libre eminentemente («súperlibertad»), en cuanto es causa de la libertad formal del hombre y por respectividad al analogado principal. En la línea de la especificación, la ordenación al bien absoluto, es la razón última de toda volición: «si, por un imposible, Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar»[266]. En la línea del ejercicio, también la voluntad se mueve y es libre por respectividad a «Dios; que como mueve todas las cosas según la razón propia de las cosas movidas, [...], mueve también la voluntad según su condición, no por necesidad sino indeterminadamente a muchas cosas»[267].

Finalmente, a partir de este concepto análogo de libertad, en el último apartado del tercer capítulo, expusimos brevemente la realización de los grados de libertad en las distintas naturalezas[268]. La suma y plena libertad de Dios se concibe analógicamente a partir de la «superlibertad» de la inclinación natural al bien en sí que, en el hombre, es necesaria y no puede llamarse formalmente libertad. Pero en el acto puro, cuyo fin le es perfectamente inmanente, y es plenamente poseedor y comunicativo de sí mismo, lo que tiene por naturaleza no lo tiene recibido y, por tanto, puede decir santo Tomás que «Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente. [...] Por lo cual el Espíritu Santo procede libremente del Padre, pero no de un modo posible, sino necesario»[269]. Por lo cual, supuesta la revelación sobrenatural del carácter personal de esta inclinación vital del apetito intelectivo que sigue a la noesis noeseos en el acto puro, afirma el Angélico que «al afirmar en Dios la procesión del Amor, se pone de manifiesto que Dios no produjo las cosas por alguna indigencia de las criaturas, ni por alguna causa

extrínseca, sino por el Amor de su bondad»[270]. La creación del cosmos fue libre y se ordena hacia la misma bondad divina, porque Dios es libre en sí mismo, es decir, intrínsecamente autoposesión donativa.

En las sustancias intelectuales separadas (los ángeles), la exclusión de toda la potencialidad de la condición corpórea del hombre, la libertad alcanza un grado de perfección y actualidad que, sin embargo, tiene algo de potencialidad por la finitud esencial de su naturaleza participada. La potencialidad de la libertad angélica, como consecuencia de la perfecta inteligibilidad intrínseca de su esencia, solamente puede referirse a un orden superior, sobrenatural a la naturaleza angélica, respecto del cual se puede decir del ángel que el fin no le es plenamente inmanente. Así pues, según santo Tomás, «el libre albedrío en el ángel está a medio camino entre el de Dios y el del hombre, precisamente porque el divino es inmóvil antes y después de la elección, el humano es móvil antes y después, pero el angélico es móvil antes, pero no después»[271].

El hombre, por su naturaleza intelectual, es de alguna manera todas las cosas y posee inmanentemente, en cierto grado potencial, su fin. Es decir, que el hombre, en la perfección entitativa de su ser, por poseer en sí la capacidad de ser todas las cosas inteligiblemente, ya es, de alguna manera, un fin en sí mismo. Pero lo es secundum quid, porque no es simpliciter bueno.

Por lo cual, para alcanzar toda la perfección de la que es capaz en virtud de su destinación entitativa, requiere de la operación perfecta que, por la posesión inteligible de Dios, a semejanza del sumo bien, sea asimismo difusivo de sí. Es decir, que la perfección del hombre solamente puede consumarse plenamente por el dinamismo de la operación humana en cuanto que posee a Dios, sumo bien, y participa de su bondad difusiva. Y, por esto, el hombre encuentra su último fin en la contemplación de Dios (como posesión inteligible actual), en cuanto sumo bien y perfectivo de toda naturaleza.

Pero, la consecución de esta plenitud se realiza por el dinamismo del acto

humano que, conforme a una serie de actos del entendimiento y la voluntad, confluyen en una serie sucesiva de elecciones, que constituyen la ordenación de la vida humana hacia el fin que se intenta. La intención del fin, contingente en sí misma en cuanto a su ejercicio, pero no en cuanto a su objeto, da sentido y constituye en acto libre a la elección, de lo que a aquel fin se ordena[272]. Por este motivo, en el hombre, la libertad se nombra por el libre albedrío cuyo acto es la elección.

En razón de la pontecialidad de la naturaleza humana, el dinamismo de las potencias del hombre, exige la adquisición de hábitos operativos que dispongan sus facultades para la operación perfecta. Principalmente la virtud de la prudencia, recta razón de lo agible, es decir, recta ordenación del hombre al fin último, porque dispone al libre albedrío para su operación perfecta. Sin embargo, la prudencia toma su norma, por una parte, del recto uso de la razón, y de ahí la necesidad de las virtudes intelectuales; y, por otra parte, de la connaturalidad con lo que hay que juzgar[273]. Por lo cual, se requiere no sólo también de las virtudes morales para ordenar y disponer el apetito y la voluntad hacia Dios, cuya posesión inteligible y apetitiva constituye la plenitud y fin del hombre, por el cual es plenamente libre. La plena libertad del hombre, que constituye asimismo su perfecta felicidad, consiste en la íntima ordenación a la difusividad y comunicación de la propia vida según la amistad con Dios y con los hombres.

En los animales, por último, santo Tomás reconoce una semejanza de libertad impropiamente dicha. Según lo que vimos, parece que se trata de una predicación metafórica de libertad, según analogía de proporcionalidad extrínseca, ya que el animal no percibe el fin en tanto que fin. De este modo, no hay en él inmanencia del fin más que en sentido impropio. Asimismo, el movimiento de los cuerpos inanimados o, incluso, de los artefactos fabricados por el hombre, que carece hasta de la aprehensión sensible del animal y se inclina a algo por su forma esencial o accidental respectivamente, se pueden llamar «libre» metafórica, aunque no equívocamente.

Tomás de Aquino

, De veritate, q. 24, a. 2, in c.: «totius libertatis radix est in ratione constituta».

247.

F. Canals

, Sobre la esencia del conocimiento, p. 698-699.

248.

J. Bofill

, «Ontología y libertad» en Obra filosófica, p. 103.

249. Véase el capítulo «I. La libertad en santo Tomás de Aquino», p. <?>.

250. Véanse los epígrafes: «I.2.1.3. Conclusiones», p. 63; «I.2.2.3. Conclusiones», p. 75; «I.2.3.3. Conclusiones», p. 85; «I.2.4.5. Conclusiones», p. 94; y «I.2.5.3. Conclusiones», p. 103.

251. Véase el epígrafe «I.3. Conclusión», p. 106.

252.

Id.

, STh. I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

253.

Id.

, De veritate, q. 24, a. 2, in c.

254.

Id.

, In Sent. II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3.

255. Véase el capítulo «II. Principios metafísicos de santo Tomás según la Escuela Tomista de Barcelona», p. 113.

256. Véase el epígrafe «II.8. Conclusión», p. 174.

257. Véase el epígrafe «III.1. Preámbulo: praecognita», p. 178.

258. Véase el epígrafe «III.1.3.1. Etimología del término “libre”», p. 183.

259. Véase el epígrafe «III.2.1.3. Conclusión», p. 203.

260. Véase el epígrafe «III.2.2. La noción de causa sui en santo Tomás de Aquino», p. 204.

261.

Tomás de Aquino

, STh. I, q. 44, a. 4, in c.

262. Véase el epígrafe «III.2.3.2. La libertad de especificación: causa sui por la inmanecia del fin», p. 210.

263.

Tomás de Aquino

, De potentia, q. 2, a. 1, in c.

264.

F. Canals

, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 67 (el subrayado es nuestro).

265. Véanse los epígrafes «III.2.3.3. La libertad de ejercicio: causa sui como autoposesión donativa», p. 213 y «III.2.3.4. Conclusión», p. 220.

266.

Tomás de Aquino

, STh. II-II, q. 26, a. 13, ad 3.

267.

Id.

, De malo, q. 6, a. u., in c.

268. Véase el epígrafe «III.3. Los grados de libertad», p. 227.

269.

Tomás de Aquino

, De potentia, q. 10, a. 2, ad 5.

270.

Id.

, STh. I, q. 32, a. 1, ad 3.

271.

Id.

, In Sent. II, dist. 7, q. 1, a. 2, in c.

272. Cf.

F. Canals

, Tomás de Aquino, un pensamiento..., p. 309.

273.

Tomás de Aquino

, STh. II-II, q. 45, a. 2, in c.

Siglas y Abreviaturas

Siglas

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Vaticano)
AHDLMA	Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge (París)
AGPH	Archiv für Geschichte der Philosophie (Berlin)
CHFC	Cadernos de História e Filosofia da Ciência (Campinas, São Paulo)
DS	H. Denziger & P. Hünermann , El Magisterio de la Iglesia. Enchiridi
FCV	F. Canals , Obras completas, Balmes (Barcelona)
LThK	W. Kasper (ed.), Lexikon für Theologie und Kirche, Herder (Freiburg
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París)
RT	Revue Thomiste (Toulose)
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale (París)

Abreviaturas

a.	artículos
a. un.	artículo único
cap.	capítulo
cf.	confer
col.	columna
disp.	disputatio
dist.	distinctio
ibíd.	ibídem
id.	ídem
i. e.	id est
in c.	in corpus
lect.	lectio
n.	número(s)
ob.	objeción
o. c.	obra citada
p.	página(s)
q.	quaestio
ss.	siguientes
s. c.	sed contra
t.	tomo
vol.	volumen

Modo de citar las obras de santo Tomás de Aquino

Ad Rom.	Super epistolam s. Pauli ad Romanos lectura
CG.	Summa contra gentiles
Comp. theol.	Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum
De anima	Quaestio disputatae de anima
De malo	Quaestiones disputatae de malo
De potentia	Quaestiones disputatae de potentia
De spirit. creat.	Quaestio disputata de spiritualibus creaturis
De veritate	Quaestiones disputatae de veritate
De virtutibus	Quaestiones disputatae de virtutibus
In Ethic.	In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositi
In Met.	Sententia libri Metaphysicae
In Sent.	In quattuor libros sententiarum Petri Lombardi
STh.	Summa theologiae
Super Ioannem	Super evangelium s. Ioannis lectura

Bibliografía

Fuentes primarias

Aristóteles, Metafísica, Gredos (Madrid 2003).

— Etica a Nicómaco, Alianza (Madrid 2008).

Agustín de Hipona, De Trinitate libri quindecim: en http://www.augustinus.it

Cayetano (Tommaso De Vio), Commentaria Cardinalis Caietani en Tomás de Aquino, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, Ex Typographia Polyglotta (Roma 1889).

— In de ente et essentia, Marietti (Turin 1934).

— Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente, (Oviedo 2005).

de santo Tomás, J., Cursus philosophicus, B. Reiser (ed.), Marietti (Turín 1937).

— Cursus theologicus, Edición de Solesmes (Mâcon 1964).

Pedro Lombardo, Libri IV Sententiarum, Typographia Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi, (Claras Aquas, Florencia 1916).

Suárez, F., Opera omnia, Editio nova, ad M. André, canonico rupellensi…: ed. M. Andre, vol. 1-28, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem (París 1856-1878).

— Disputaciones metafísicas, Gredos (Madrid 1961).

Tomás de Aquino, Opera omnia, en Corpus Thomisticum (http://www.corpusthomisticum.org).

Para la versión latina de los textos de santo Tomás de Aquino nos hemos servido de la edición digital del Corpus Thomisticum en http://www.corpusthomisticum.org. Pero para la versión castellana de las obras

de santo Tomás de Aquino manejamos con cierta libertad las siguientes traducciones que ocasionalmente hemos modificado a nuestro juicio:

Tomás de Aquino, Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2: el libre albedrío y el pecado, Eunsa (Pamplona 2008).

— De veritate, cuestión 20. El libre albedrío, Cuadernos de Anuario Filosófico 165 (Pamplona 2003).

— El ente y la esencia, Eunsa (Pamplona [3]2002).

— Opúsculos y cuestiones selectas I-V, BAC (Madrid 2001-2008).

— Suma contra los gentiles I-II, BAC (Madrid 1967-1968).

— Suma teológica I-XVI, BAC (Madrid 1947-1960).

Fuentes secundarias

Acerbi, A., La libertà in Cornelio Fabro, (Roma 2005)

Aertsen, J. A., La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino, Eunsa (Pamplona 2003).

Alarcón, E., «El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas»: Anuario filosófico 35 (2002) 791-801.

Alvira, T., Naturaleza y libertad, Eunsa (Pamplona 1985).

Amado, A., «Libre arbitrio y gracia»: en C. A. Casanova & I. Serrano del Pozo (eds.), Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia, Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista (Santiago de Chile 2016) 281-288.

Aracoeli, M., «La expresión "liber est causa sui" como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino»: Espíritu LXV/152 (2016) 349-369.

Arfeuil, J.-P., «Le dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination selon Thomas d'Aquin», RT. 74 (1974) 591-641.

Balmes, J., Filosofía fundamental, BAC (Madrid 1963).

Báñez, D., Scholastica Commentaria in primam partem Summae Theologicae, FEDA (Madrid 1934).

Berdiaeff, N., La destinación del hombre, José Janés (Barcelona 1940).

Bergamino, F. , La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino, (Roma 2002).

Berlín, I., Cuatro ensayos sobre la libertad, Alianza Editorial (Madrid 1958).

— Dos conceptos de libertad y otros escritos, Alianza (Madrid 2001).

— La traición de la libertad, Fondo de cultura económica (México 2004).

Bermúdez, C., «Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di san Tommaso alle lettere di san Paolo»: Annales theologici 4 (1990) 399-421.

Bofill, J., La escala de los seres o el dinamismo de la perfección, Publicaciones Cristiandad (Barcelona 1950).

— Obra filosófica, Ariel (Barcelona 1967).

Bonet, A., Doctrina de Suárez sobre la libertad, (Barcelona 1927).

Bonino, S.-T., Les anges et les démons, Parole et Silence (París 2007).

Canals Vidal, F., Obras completas. Escritos filosóficos (I), vol. 6, Balmes (Barcelona 2016).

— «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal»: Cristiandad 548 (1976) 238-242.

— Sobre la esencia del conocimiento, PPU (Barcelona 1987).

— Sant Tomás d'Aquino. Antologia metafísica, Edicions 62, (Barcelona 1991).

— Historia de la filosofía medieval, Herder (Barcelona [4]1992).

— «Mis recuerdos del padre Orlandis (2): Acerca de su tomismo»: Cristiandad 811 (1999) 25-29.

— Mundo histórico y Reino de Dios, Scire (Barcelona 2005).

— Unidad según síntesis. Lección magistral leída en la Universitat Abat Oliba CEU en su investidura como Doctor Honoris Causa, (Barcelona 2005).

— Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador, Scire (Barcelona 2005).

Cardona, C., «Libertad humana y fundamento»: Scripta theologica XI/3 (1979) 1037-1055.

Castellote, S., Die Anthropologie des Suarez, Verlag Karl Alberg

(Friburgo/Munich ²1982).

— *«La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. Estudio comparativo»: Anales valentinos 21 (XI/1985) 31-60.*

Clavell, L., Metafisica e libertà, Armando (Roma 1996).

Combes, A., «Le problème de la liberté d'après st. Thomas»: Divinitas XVIII/1 (1974) 106-114.

Copleston, F., A history of Philosophy. Mediaeval Philosophy, vol. 2, part II, The Newmann Press (Westminster, Maryland 1962).

Corbin, M., Du libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin, (Paris 1992).

Corominas, J. – Pascual, J.A., Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Gredos (Madrid 1980).

Courtès, G., «La peccabilité de l'Ange chez saint Thomas»: RT 53 (1953) 133-163.

— *«Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit»: RT 54 (1954) 155-165*

Cúnsulo, R., «¿El ser humano es "causa sui"? Aristóteles y santo Tomás»: Studium 31 (2014) 61-73.

Cuypers, S. E., Thomistic Agent-Causation, en J. Haldane (ed.), Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions, University of Notre Dame Press (Notre Dame, Indiana 2002) 90-108.

de Finance, J., Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas, Presses de l'Université Grégorienne (Roma 31965).

— *Existence et liberté, Emmanuel Vitte (París 1955).*

de Lubac, H., Surnaturel. Études historiques, Aubier (París 1946).

del Prado, N., De gratia et libero arbitrio, (Friburgo 1907).

— *De veritate fundamentali philosophiae christianae, (Friburgo 1911).*

Derisi, O.N., Los fundamentos metafísicos del orden moral, (Buenos Aires [4]1980).

Dewan, L., «St Thomas and the Causes of Free Choic»: Acta Philosophica 8 (1999) 87-96.

Díaz Torres, J. M., Filosofía de la libertad, ECU (Alicante 2006).

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Weidmann (Zurich/Berlin 1964).

Echavarria, M. F., «Memoria e identidad según Santo Tomás»: e-aquinas (3/enero 2005) 12-38.

— *«El modo de subsistir personal como reflexión sustancial, según Tomás de Aquino»: Espíritu 146 (2013) 277-310.*

— «La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino»: Logos. Anales del Seminario de Metafísica 46 (2013) 235-259.

Fabro, C., «Orizzontalità e verticalità della libertà»: Angelicum 48 (1971) 302-354.

— «Freedom and Existence in contemporany philosophy and in St. Thomas»: The Thomist 38 (1974) 524-556.

— Riflessioni sulla libertà, EDIVI (Roma 2004).

— La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino, EDIVI (Segni 2005).

— Participación y causalidad según Tomás de Aquino. Eunsa (Pamplona 2009).

— Scritti sulla libertà, Studium (Roma 2013).

Fernando Sellés, J., «Nueve tesis tomistas acerca del libre albedrío», Introducción a Tomás de Aquino, De veritate, cuestión 20. El libre albedrío, Cuadernos de Anuario Filosófico 165 (Pamplona 2003) 9-41.

Fischer, M. R., «El orden al Bien y la libertad humana»: Revista Patristica et Mediaevalia 7 (1986) 65-82.

Forment, E., Ser y persona, PPU (Barcelona 1983).

— *Introducción a la metafísica, PPU (Barcelona 1984).*

— *Id a Tomás, Gratis date (Pamplona 1998).*

— *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea, Encuentro (Madrid 1998).*

Frisk, H., Griechisches etymologisches Wörterbuch, (Heidelberg 1960).

Gallagher, D. M., «Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas»: AGPH 76 (1994) 247-277.

García, J., «La analogía del ente en Aristóteles»: Anales de filosofía 2 (1984) 61-73.

Garrido et alii (coord.), M., El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX, Cátedra (Madrid 2005).

Garrigou-Lagrange, R., «Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas»: RSPT 1 (1907) 641-673; 2 (1908) 5-32.

— *El realismo del principio de finalidad, (Dedebec 1947).*

Geiger, L. B., La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin, Bibliothèque Thomiste (París 1942).

Giannatiempo, A., «Sul primate trascendentale della volontà in san Tommaso»: Divus Thomas 74 (1971) 131-154.

Gilson, E., El ser y los filósofos, Eunsa (Pamplona 2009).

González, A. L., El absoluto como “causa sui” en Spinoza, Cuadernos de Anuario Filosófico (Pamplona 1991).

Goglin, J.-M., La liberté humaine chez Thomas d’Aquin, Ecole pratique des hautes études, Ecole pratique des hautes études (París 2011).

Goris, H.-J., Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God’s Infaillible Foreknowledge and Irrestible Will, (Utrecht-Leuven 1996).

Grant, W. M., «Aquinas among Libertarians and Compatibilists: Breaking the Logic of Theological Determinism»: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 75 (2001) 221-235.

Gredt, J., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, Herder (Barcelona 1956).

Guerizoli, R., «A Idéia de Causa Sui no contexto Filosófico Medieval. Tomás de Aquino e Mestre Eckhart»: CHFC 15/2 (2005) 389-409.

Guiu Andreu, I., «La escuela tomista de Barcelona»: Cristiandad 713 (1990).

— «Para una fundamentación metafísica de la libertad»: en B. C. Bazán et alii (ed.), Les philosophies et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Legas (Ottawa 1992) 861-870.

Harper, A. W. J., «St. Thomas and Free Will»: Indian Philosophical Quarterly 7 (1979) 93-99.

Hartmann, N., Ética, Encuentro (Madrid 2011).

Hegel, G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), Felix Meiner Verlag (Hamburg 1969).

Hoffmann, T., «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin»: AGPH 89 (2007) 122-156.

— «"Liberté de qualité" et "liberté d'indifférence"» en M. S. Sherwin & C. Steven (ed.), Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale, Etudes d'éthique chrétienne, Academic Press (Friburgo 2009), 57-76.

Juan Pablo II, Evangelium vitae, (Roma 25.III.1995): AAS 87 (1995) 401-522.

— Memoria e identidad, La esfera de los libros (Madrid 2005) .

Journet, Ch., El mal, Rialp (Madrid 1965).

—, Maritain, J. & de la Trinité, Ph., Le péché de l'Ange. Peccabilité, nature et surnature, Beauchesne (París 1961).

Kane, R., The Oxford Handbook of Free Will, Oxford University Press (Oxford 2002).

Kant, I., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Encuentro (Madrid 2003).

Kenny, A., Aquinas on Mind, (Routledge, Londres/Nueva York, 1993).

Kim, Y., Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, (Akademie, Berlín, 2007).

Klubertanz, G. P., «The unity of human activity»: The Modern Schoolman XXVII/2 (1950) 75-103.

— «The Root of Freedom in St. Thoma's Later Works»: Gregorianum 42 (1961) 701-724.

Laporte, J., «Le libre arbitre et l'attention selon S. Thomas»: Revue de Métaphysique et de Morale 38 (1931) 61-73 ; 39 (1932) 199-223; 41 (1934) 25-57.

Lauer, R., «St Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election»: The New Scholaticism 28 (1954) 297-319.

Leinbold, G., «Zum Problem des liberum arbitrium im Sentenzkommentar des Robert Kildwardby», en B. C. Bazán, E. Andújar, L. G Sbrocchi (eds.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, (New York - Ottawa – Toronto 1992).

Lobato, A., Ser y belleza, Herder (Barcelona 1965).

Lonergan, B., Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, (Toronto 2005).

Lottin, D.O., «Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin»: RT 12 (1929) 400-430.

— «Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277»: RTAM 7 (1935) 52-69; 156-173.

— Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, (Lovaina 1948; Gembloux [2]1957).

Macdonald, S., «Aquinas's Libertarian Account of Free Choice»: Revue Internationale de Philosophie 52 (1998) 309-328.

Manteau-Bonamy, H.-M., «La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question Disputée De Malo»: AHDLMA 46 (1979) 7-34.

Maréchal, J., El punto de partida de la metafísica, Gredos (Madrid 1959).

Maritain, J., Y Dios permite el mal…, Ediciones Guadarrama (Madrid 1967).

— «Le péché de l'Ange. Essai de réinterprétation des positiones thomistes» RT 56 (1956) 197-239.

Martínez, E., «Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino»: Espíritu 143 (2012) 73-93.

Mauri, M., Bien humano y moralidad, PPU (Barcelona 1989).

McInerny, R., The Logic of Analogy, Martinus Nijhoff (The Hague 1961).

— Studies in analogy, Martinus Nijhoff (The Hague 1968).

— Aquinas and Analogy, The Catholic University of America Press (Washington 1996).

Medina, E., Vida y fe en santo Tomás de Aquino, Tesis de licenciatura. Instituto Teológico San Ildefonso (Toledo 2012).

Millán-Puelles, A., La síntesis humana de naturaleza y libertad, Rialp (Madrid 1961).

— El valor de la libertad, Rialp (Madrid 1995).

— Fundamentos de filosofía, Rialp (Madrid 2000)

Miró, A., El fonament ontològic de l'experiència estètica en Sant Tomàs d'Aquino, Tesi Doctoral, Universitat de Barcelona (Barcelona 2016).

Mondin, B., «Libertà (Proprietà della volontà)»: Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino, Edizioni Studio Domenicano (Bologna 2000).

Montagnes, B., La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Nauwelaerts (Lovaina 1963).

Montarini, G., Determinazione e libertà in san Tommaso d'Aquino, (Roma 1962).

Murillo, J. I., «Hábito y libertad»: en B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrorchi (ed.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Age, vol. II (New York-Ottawa-Toronto 1995) 281-285.

Neumann, M. del R., «La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios»: Espíritu 151 (LXV/2016) 73-84.

Normore, C., «"Causa Sui": Awareness and Choice in the Constitution of the Self»: en J. Kaukua & T. Ekenberg (eds.), Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy, Springer International Publishing (2016) 91-107.

O'Connor, T., «Free Will»: en The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition): https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/freewill/.

Oeing-Hanhoff, L., «Zur thomistischen Freiheitslehre»: Scholastik XXXI/2 (1956) 161-181.

Orlandis, R., Pensamientos y ocurrencias [Elementos de la perfección creada], Balmes (Barcelona 2000).

Orrego, S., El ser como perfección en Tomás de Aquino, Cuadernos de Anuario Filosófico 53 (Pamplona 1998).

Peghaire, J., «L'axiome "Bonum est diffusivum sui" dans le néo-platonisme et le thomisme»: Revue de l'université d'Ottawa 1 (1932) 5-30.

Pesch, O.H., «Freiheit, III», en J. Ritter (ed.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (Basel/Stuttgart 1971) col. 1084.

Pinckaers, S. Th., Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia, Eunsa (Pamplona ³2007).

Pfeifer, W., Etymologisches Wörterbuch: «Frei» en Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache (https://www.dwds.de/wb/frei).

Pink, T., Free Will. A Very Short Introduction, Oxford University Press (Oxford 2004).

Piñon, M., The Nature and the Causes of the Psychological Freedom or Psychical Mastery of the Will over its Acts in the Writings of St. Thomas, Universidad de Santo Tomás (Manila 1975).

Ponferrada, G. E., «El tema de la libertad en santo Tomás: fuentes y desarrollo»: Sapientia 167-168 (XLIII/1988) 7-50.

— «Las potencias del alma en el acto de la libertad»: en A. Lobato (ed.), L'anima nell'antropologia di s. Tommaso d'Aquino, Massimo (Milán 1987).

Polo, L., La libertad trascendental, Eunsa (Pamplona 2005).

Pokorny, J., Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, (München 1959).

Prevosti, A., La física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la natura, PPU (Barcelona 1984).

— «El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil»: Espíritu 151 (LXV/2016) 11-39.

Prevosti, X., La teología de la historia según Francisco Canals Vidal, Balmes (Barcelona 2005).

Ramírez, S., De analogia, Instituto de Filosofía "Luis Vives" (Madrid 1972).

Ramos, A., «La causalidad del bien en Santo Tomás»: Anuario filosófico 44/1 (2011) 11-127.

Rescher, N., Free Will. An Extensive Bibliography, Ontos Verlag (Frankfurt | Paris | Lancaster| New Brunswick 2010).

Reyes Oribe, B. E., La voluntad del fin en Tomás de Aquino, Vórtice (Buenos Aires 2004).

Riesenhuber, K., Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, Berchmanskolleg (München 1971).

— «The Bases and Meaning of Freedom in Thomas Aquinas»: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 48 (1974) 99-111.

— «Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit»: Rivista di Filosofia Neoscolastica 66 (1974) 946-974.

Robiglio, A. A., L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà, (Milano 2002).

Sanguineti, J. J., «Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista»: Anuario filosófico 46/2 (2013) 387-403.

Shanley, B. J., «Divine Causation and the Human Freedom in Aquinas»: American Catholic Philosophical Quaterly 72 (1998) 447-457.

Siewerth, G., Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit, Verlag L. Schwann (Düsseldorf 1954).

Soaje Ramos, G., ¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad humana? Algunas notas, en R. Alvira (ed.), Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles, Rialp (Madrid 1990) 305-320.

Spiering, J. A., «"Libre est causa sui": Thomas Aquinas and the maxim "the free is the cause of itself"»: The Review of Metaphysics 65 (2011) 351-376.

Stump, E., Aquinas, Routledge (Londres | Nueva York, 2003).

— «Aquina's Account of Freedom: Intellect and Will»: The Monist, vol. 80, n. 4, Analytical Thomism (Illinois 1997) 576-597.

Torrell, J.-P., Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, Eunsa (Pamplona 2002).

Verdés, A., Consciència i fonament. Estudi sobre el coneixement de l'ànima

segons sant Tomàs, Tesi Doctoral, Universitat de Barcelona (Barcelona 2000).

— «Ser y auto-conocimiento en la libertad a partir de santo Tomás. Algunos postkantianos, heideggerianos y demás»: Espíritu 149 (64/2015) 151-169.

Vial, A., La raison formelle du pulchrum chez Saint Thomas d'Aquin, Université de Paris IV- Sorbonne, Mémoire de DEA (Paris 2004).

Walde, A. – Hofmann, J.B., Lateinisches etymologisches Wörterbuch, (Heidelberg 1938).

Watson, G. (ed.), Free Will, Oxford University Press (Oxford 2003).

Wéber, É.-H., «L'enchaînement vertu-liberté»: Angelicum 54 (1977) 377-393.

Weidemann, H., «Freiheit als Selbstursachlichkeit. Ein fruchtbares Mißverständniss bei Thomas von Aquin?»: Metaphysica 2 (2001) 25-37.

Welp, D., Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, (Fribourg 1969).

Wippel, J. F., Metaphysical Themes in Thomas Aquinas, (Washington 1984).

Wittmann, M., «Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin»: Philosophisches Jahrbuch 40 (1927) 170-188; 285-305.

Zimmermann, A., «Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin», en L. Oeing-Hanhoff (ed.) et alii, Thomas von Aquin 1274/1974, (München 1974).

Zoller, C. P., «Determined but Free»: Philosophy and Theology 16 (2004) 25-44;

Zorroza, Mª I., «La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino»: Cauriensia 9 (2014) 435-449.

— «Aclaraciones sobre la noción tomista de Causa Sui en relación a una antropología del dominio en la Escuela de Salamanca»: en C. González-Ayesta & M. Lecón (eds.), Causalidad, determinismo y libertad, Eunsa (Pamplona 2016) 67-82.